

في البدء كانت الممانعة

مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي

رَبِّ سَيِّلِ الْفُجَرِ



12.50

في البدء
كانت الممانعة

הספריה הלאומית

91 C 11480

القش، سهيل
في البدء كانت الممانعة

C.1



10146-10

IBR

مدخل

ان قراءة تاريخ الفكر السياسي المعاصر في لبنان والبلدان العربية هي في حد ذاتها مسألة مثلثة الابعاد : سياسية ونظرية وتاريخية .

١ - مسألة سياسية :

ذلك ان قراءة فكرنا السياسي المعاصر لم تكن يوما بريئة ، خاصة وان صياغة هذا الفكر نفسها جاءت ضمن سياق التصدي لتسلط الآخر (الاستعمار الغربي) الذي حمل معه اليانا ، من جملة ما حمله بالاضافة الى الثقافة اليونانية المتجددة ، قراءته هو لتاريخنا . وقد برزت عدم براءة هذه القراءة (الاستشراقية) من خلال مشروع ادراج تاريخنا الفكري ضمن ثقافة المستعمر « الانسانية » . من هنا جاءت صياغة فكرنا السياسي تواكب قراءة المستعمر لتاريخنا معيدة انتاجها مكررة عباراتها في المرحلة الاولى ، ثم اكتشفت في مرحلة لاحقة الهوة التي تفصل بين مقولات الغرب ومبادئه (الانسانية) الشاملة وما تخفيه هذه المبادئ من ممارسات سياسية (لا انسانية) تمنع المألوف المقتدي بالغالب من تحقيق طموحه في التماثل والاندماج به ، انه يستعير مبادئ الغالب ليدين ممارساته اللامبدئية ، ومن تكرار تناقض الغالب مع مبادئه المعلنه ، يبدأ المألوف في اعادة النظر بجدية هذه المبادئ

31C 11480

« محاضرات القيت في الجامعة اللبنانية

عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ »

ويروح يفتش في جعبته القديمة عما غيبته قراءة الغالب لتاريخه من مبادئ تماسكه في صراعه السياسي الحاضر للتحرر من الغالب ، ويتلمس في ماضيه اللغة التي كتبتها وطمستها عملية تماثله المستحيلة بالغالب ولكنها لغة منتقاة بشكل يفهمها الغالب لأنها تتكلم أساسا عنه واليه ، أنه يبقى حاضرا في غيابه إلى أن يصوغ المغلوب من خلال تجربته السياسية التحررية لغة جديدة من اهتماماتها الثانوية التحدث إلى الغالب وأن فعلت فلكي تعلن له عن انتهاء غلبته ، وهي لغة تفهمها في أي حال ضحايا الرأسمالية (الإنسانية) في الغرب نفسه (١) .

من هنا كانت قراءتنا لتاريخ فكرنا السياسي المعاصر محكومة حاضرا بالنقطة التي وصلت إليها صياغة هذا الفكر ضمن سياق الصراع ضد التسلط الأجنبي ، وهذا ما ينزع عن كل قراءة لهذا الفكر براءتها ، ويضع القراءة في إطارها الصحيح كمساهمة في الصياغة نفسها محكومة بشروط الصراع من حيث الاسئلة التي تطرحها على هذا الفكر والاجوبة التي تصل إليها .

٢ - مسألة نظرية :

وتجلى قراءة تاريخ فكرنا السياسي المعاصر كمسألة نظرية على مستويات ثلاثة :

الموضوع - النظرية - المنهج .

١ - الموضوع : تبرز الصعوبة الأولى في قراءة فكرنا السياسي من خلال تحديد موضوع هذه القراءة . من أين نبدأ

(١) واجع المقدمة التي وضعها جان بول سارتر لكتاب فرانتز فانون : (معذبو الأرض) - تعريب الدكتور سامي الدروبي والدكتور جمال الاتاسي - منشورات دار القلم - بيروت ١٩٧٢ .

في تحديد فكر ما على أنه فكر سياسي ؟ هل نبدأ من تماسكه المنطقي الداخلي أم نبدأ من انتشاره الواسع بين فئات اجتماعية يمثل بشكل ما طموحاتها في مرحلة معينة ؟ هل بإمكاننا قراءة تاريخ فكرنا السياسي المعاصر كتاريخ مستقل للافكار التي انتجها المثقفون العرب في مرحلة معينة من العصر الحديث ؟ هل من الأصح انتقاء بعض منهم أكثر تمثيلية لفئات اجتماعية ؟ في هذه الحالة ما هي المقاييس التي تحكم هذا الانتقاء ؟ اليس من الأجدي معالجة افكار الحركات والانتفاضات الجماهيرية ؟ في هذه الحالة ما هي العلاقة بين افكار المثقفين وافكار الحركة الجماهيرية ؟ اهي علاقة تطابق أم علاقة طلاق ؟ وهل يمكن قراءة تاريخ فكرنا المعاصر بمعزل عن تاريخنا الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ؟ وان كان الجواب بالنفي فما هي العلاقة التي تحكم هذين التاريخين ؟ اهي علاقة سببية أم لا ؟ ومن أين تبدأ (المعاصرة) في فكرنا السياسي ؟ اي ما هي الحقبة التاريخية التي يجب اعتمادها كنقطة انطلاق لفكرنا المعاصر ؟ خاصة وان المادة التي يمكن ان نتناولها خصبة ومتنوعة ان من حيث المؤلفات والوثائق او من حيث المواضيع ، فكيف نفرز بينها ما له علاقة بالفكر السياسي عما ينتمي إلى الفكر بشكل عام ؟ كل هذه الاسئلة تعترضنا في تحديد موضوعنا ، وتترقب عليها كيفية تناولنا لهذا الموضوع وهذا ما يستدعي العودة إلى المستوى النظري لتوضيح وتبويب هذه التساؤلات .

ب - الففطرية : في كتابه عن (الملل والنحل) يطرح ابو الفتح الشهرستاني على نفسه مسألة مركزية هي في صلب الاهتمامات للخروج بكتابة تاريخ الفكر من التصنيفات الاعتبارية إلى المقاييس المثبتة ، الا وهي مسألة (تعيين قانون يبنى عليه تعدد الفرق الاسلامية) (المقدمة الثانية) :

« اعلم ان لاصحاب المقالات طرقا في تعدد الفرق الاسلامية ،

لا على قانون مستند الى اصل ونص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود . فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق .

« ومن المعلوم الذي لا مرأى فيه ان ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما ، في مسألة ما ، عبد صاحب مقالة . والا فتكاد تخرج المقالات من حد الحصر والعد ، ويكون من انفرد بمسألة في احكام الجواهر مثلا معدودا في عداد اصحاب المقالات . فلا بد اذن من ضابط في مسائل هي اصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة ، ويعد صاحبه صاحب مقالة . »

« وما وجدت لاحد من ارباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط الا انهم استرسلوا في ايراد مذاهب الامة كيف اتفق ، وعلى الوجه الذي وجد ، لا على قانون مستقر ، واصل مستمر فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير حتى حصرتها في اربع قواعد هي الاصول الكبار :

« القاعدة الاولى : الصفات والتوحيد فيها وهي تشتمل على مسائل : الصفات الازلية ، اثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة وبيان صفات الذات ، وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل . وفيها الخلاف بين الاشعرية ، والكرامية ، والجسمة والمعتزلة . »

« القاعدة الثانية : القدر والعدل فيه . وهي تشتمل على مسائل : القضاء والقدر ، والجبر والكسب ، وارادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ، اثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . وفيها الخلاف بين : القدريه ، والنجارية ، والجبرية ، والاشعرية ، والكرامية . »

« القاعدة الثالثة : الوعد والوعيد : الاسماء ، والاحكام . »

وهي تشتمل على مسائل : الايمان ، والتوبة ، والوعيد ، والارجاء ، والتفكير ، والتضليل ، اثباتا على وجه عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . وفيها خلاف بين المرجئة ، والوعيدية ، والمعتزلة ، والاشعرية ، والكرامية . »

« القاعدة الرابعة : السمع والعقل ، والرسالة ، والامامة ، وهي تشتمل على مسائل : التحسين ، والتقبيح ، والصلاح والاصلاح ، واللفظ ، والعصمة في النبوة ، وشرائط الامامة ، نصا عند جماعة ، واجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع . والاختلاف فيها بين الشيعة والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والاشعرية . »

« فاذا وجدنا انفراد واحد من ائمة الامة بمقالة من هذه القواعد ، عددنا مقالته مذهبا وجماعته فرقة . وان وجدنا واحدا انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهبا وجماعته فرقة . بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ، ورددنا باقي مقالاته الى الفروع التي لا تعد مذهبا مفردا ، فلا تذهب المقالات الى غير النهاية ، فاذا تعينت المسائل التي هي قواعد الخلاف ، تبينت اقسام الفرق الاسلامية ، وانحصرت كبارها في اربع بعد ان تداخل بعضها في بعض :

١ - القدريه .

٢ - الصفاتية .

٣ - الخوارج .

٤ - الشيعة .

« ثم يتركب بعضها مع بعض ، ويتشعب عن كل فرقة اصناف . »

فتصل الى ثلاث وسبعين فرقة ، (٢) .

ان المسألة النظرية التي يطرحها الشهرستاني في تعيين قانون يبني عليه تعدد الفرق الاسلامية تقع في صلب موضوعنا من حيث الاسئلة التي تطرحها وان لم نأخذها على ما هي عليه من اجوبة اعطيت في الماضي الاسلامي لنعكسها على حاضر تصنيف فكرنا المعاصر . ان دلالة هذا النص تكمن في وضع يده على مسألة التصنيفات السائدة في كتابة تاريخ الفكر ، وهي هي نفس المسألة النظرية التي يثيرها مفكرون غربيون حاولوا ان يضعوا اسسا ومقاييس علمية لكتابة تاريخ الفكر وتحريده من منهجه كتصنيف للانتاج الفكري او كتصنيف للمثقفين او لكتبهم او لاشكاليات مقولاتهم ، ضمن هذا السياق تندرج محاولة اختصاصي في تاريخ الفكر كميшал فوكو (خاصة في كتابه L'Achéologie du Savoir (٢) في انتقاد كتابة تاريخ الفكر المتداولة حتى لدى الماركسيين ويمكن حصر انتقاداته باربعة اساسية :

١ - اعتمادها على مبدأ القديم والمستجد في تصنيف اية مقالة بردها الى اب روجي يعتبر مصدرها .

٢ - اعتمادها على مبدأ التماسك المنطقي الداخلي لمحاكمة الفكر على قاعدة اكتشاف تناقضه مع نفسه ومع فرضياته .

٣ - كون المقاومات المعتمدة بين تماسك الفكر والشروط التي تقع خارج الفكر تنزلق الى سببية مبسطة .

(٢) ابو الفتح الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ) كتاب (الملل والنحل) - المقدمة الثانية من الجزء الاول - ص ١٤ - ١٥ .

(٣) Michel Foucault - L'Archéologie du Savoir - Paris, Editions Gallimard 1969 - P. 181

٤ - فهمها للتغيرات او الاحداث في تاريخ الفكر فهم تطوري يصنف المقولات حسب التعاقب الزمني كمبدأ مطابق للتطور الفكري ، .

ان هذه المسألة النظرية في تعيين قانون يعين عليه تصنيف التيارات في فكرنا السياسي المعاصر تبرز كمسألة ملحة لدى استعراضنا لتعدد التصنيفات المتداولة لدى المثقفين انطلاقا من الحقبة التي يسلمون بها على انها نقطة البداية في فكرنا السياسي المعاصر : مرحلة (النهضة) التي تتطابق مع بداية احتكاكنا بالغرب في القرن التاسع عشر . لذلك نرى ان ما اصبح من المسلمات لدى معظم الذين تناولوا قراءة فكرنا السياسي المعاصر ان يبدأوا قراءتهم بفصل عن بداية (النهضة) في القرن التاسع عشر ، والنهضة هنا مسلم بها كوعي للانحطاط الذي كنا نعاني منه قبل ان ياتي الآخر (الغرب) ويعطينا اسما نتعرف به على انفسنا .

الفصل الاول :

المستشرق أوحق التسمية

« بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله لا ولد له ولا شريك له في ملكه ، من طرف الفرنساوية المبني على اساس الحرية والتسوية ، السر عسكر امير الجيوش الفرنساوية بونابارته يعرف اهالي مصر جميعهم ان من زمان مديد الصناجق الذين يتسلطون في البلاد المصرية يتعاملون بالذل والاحتقار في حق الملة الفرنساوية ويظلمون تجارها بانواع الايذاء والتعدي ، فحضر الان ساعة عقوبتهم واخرنا من مدة عصور طويلة هذه الزمرة الممالك المجلوبين من بلاد الابازة والجراكسة يفسدون في الاقليم الحسن الاحسن الذي لا يوجد في كرة الارض كلها ، فاما العالمين القادر على كل شيء فانه قد حكم على انقضاء دولتهم . يا ايها المصريون ، قد قيل لكم انني ما نزلت بهذا الطرف الا بقصد ازالة دينكم فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين انني ما قدمت اليكم الا لاخلص حقكم من يد الظالمين وانني اكثر من الممالك اعبد الله سبحانه وتعالى واحترم نبيه القرآن العظيم ، وقولوا ايضا لهم ان جميع الناس متساوون عند الله وان الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط ، وبين الممالك والعقل والفضائل تضارب فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا ان يملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شيء احسن فيها من الجواني الحسان والخيال العتاق والمسكن المفرحة ، فان كانت الارض المصرية التزاما للممالك فليرونا الحجة التي كتبها الله لهم ، ولكن رب

العالمين رؤوف وعادل وحليم . ولكن بعونه تعالى من الان فصاعدا لا يياس احد من اهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية ، فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الامور وبذلك يصلح حال الامة كلها ، وسابقا كان في الاراضي المصرية المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر وما ازال ذلك كله الا الظلم والطمع من الممالك . ايها المشايخ والقضاة والائمة والجرجية واعيان البلد قولوا لامتكم ان الفرنساوية هم ايضا مسلمون مخلصون واثبتت ذلك انهم قد نزلوا في رومية الكبرى وضربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائما يحث النصارى على محاربة الاسلام ، ثم قصدوا جزيرة مالطة وطردوا منها الكوالرية الذين كانوا يزعمون ان الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين ، ومع ذلك الفرنساوية في كل وقت من الاوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثماني واعداً اعدائه ادام الله ملكه ، ومع ذلك ان الممالك امتنعوا من اطاعة السلطان غير معتقلين لامره فما اطاعوا اصلا الا لطمع انفسهم ، طوبى ثم طوبى لاهالي مصر الذين يتفقون معنا بلا تأخير فيصلح حالهم وتعلو مراتبهم ، طوبى ايضا للذين يقعدون في مساكنهم غير مائلين لاحد من الفريقين المتحاربين فاذا عرفونا بالاكثرت تسارعوا الينا بكل قلب ، لكن الويل ثم الويل للذين يعتمدون على الممالك في محاربتنا فلا يجدون بعد ذلك طريقا الى الخلاص ولا يبقى منهم اثر (١) .

هذا هو النص الحرفي ، باخطائه اللغوية ، للمنشور الذي وجهه نابليون بونابرت الى شعب مصر ، انه يعبر عن الخطاب الايديولوجي الذي رافق التسلط الاجنبي . محاولا تحديد نفسه من

(١) من « تاريخ عجائب الآثار في التراجم والاخبار ، للشيخ عبد الرحمن الجبرتي . دار الفارس - الجزء الثاني ص ١٨٢ - ١٨٤ .

داخل الاسلام ، في طرف من اطراف الامبراطورية العثمانية ،
 وادراج مبادئ الثورة الفرنسية في تطابق مع المرتكزات الاسلامية
 لطرد السلطة المحلية خارج تحالف الدين الاسلامي « والعقل »
 الغربي . وقد قابله من جهة السلطة المركزية العثمانية رد يلتجئ
 هو ايضا الى الاسلام للتأكيد على لحة الداخل في وجه الخارج
 الملحد :

« ثم حضرت مراكب الانكليز الى عكاء مع القبطان سميث
 ساري عسكر الانكليز . وحضر فرمان من السلطان سليم بهذه
 الصورة :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، والصلاة
 والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين . اما بعد
 يا جماعة الموحدين . وملة المسلمين فاعلموا ان الطائفة الفرنساوية
 جعل الله ديارهم دارسة واعلامهم ناكسة . هم الكفرة الطغاة
 والفجرة البغاة لا يؤمنون بوحداية رب السماء والارض ولا برسالة
 شفيع يوم العرض . بل تركوا جميع الاديان وانكروا الاخرة
 والديان . فلا يعتقدون بيوم الحشر والنشر . ويقولون لا يهلكنا الا
 الدهر . وما هي الا ارحام تدفع . وارض تبلع . وليس وراء ذلك
 بعث ولا حساب . ولا بحث ولا عقاب . ولا سؤال ولا جواب . حتى
 انهم نهبوا اموال كنائسهم . وزينة صلبانهم . واغاروا على
 قسوسهم ورهبانهم . وزعموا ان الكتب التي جاءت بها الانبياء
 تلفيق اباطيل وليس القرآن والتوراة والانجيل . الا اساطير
 واقاويل . والذين يدعون انبياء كموسى وعيسى ومحمد وغيرهم .
 ما هم الا بشر مثلهم . والناس في البشرية سواء كلهم . ليس
 لواحد على اخر فضل ولا مزية . بل الجميع مشتركون في الانسانية
 على السوية . وكل منهم في ذاته . يدبر امر نفسه في حياته .
 وعلى هذا الاعتقاد الباطن والرأي السقيم بنوا قواعد جديدة .

وقوانين شديدة . وثبثوا على ما وسوس لهم الشيطان . وهدموا
 قواعد الاديان . وحللو لانفسهم جميع المحرمات . واستباحوا كل
 ما تميل اليه الشهوات . واضلوا بشقائهم العوام . الذين كالهوام .
 وقد فتنوا الملل . والقوا الفساد بين الملوك والدول . وهم يخاطبون
 كل طائفة اتنا منكم . وعلى دينكم . ويعدونهم بالمواعيد الباطلة .
 ويحذرونهم بالتحذيرات الهائلة . وقد انهمكوا في الفسق والفجور .
 وركبوا مطية الفرور . وخاضوا في بحر الضلال والطفيان .
 واتحدوا تحت راية الشيطان . فلا حاكم يرعاهم . ولا دينهم
 يردعهم . وقد قهروا من لم يطعهم ويتبعهم . فصارت سائر طوائف
 الافرنج من جري ذلك في اشغال بال واشد بلبال . وهؤلاء يهرون
 هريز الكلاب . وينهشون نهش الذئباب . وقد جمعوا على تلك
 الطوائف الرجال يريدون هدم قواعد دينهم . وسبي النساء ونهب
 الاموال . فجرت الدماء بينهم كالماء وقد نالوا منهم المراد . وتحكموا
 بالجور والفساد . والان قد اتصل شرهم الى ان قصدوا ابطال
 الامة المحمدية . والملة الاحمدية . وقد وقع لدينا بواسطة بعض
 الجواسيس الكتب التي كتبها اليهم مدير جمهوريتهم وصاحب
 دستورهم بونابارته القائل لهم فيها ان ركن الكلام قوي متين ذو
 صلابة في الدين . فاذا وصلتكم الى بلاد المسلمين ودخلتم اقطارهم
 وتملكتم ديارهم ينبغي عليكم ان تعاملوهم بحسب ما تقضي به
 الحال . فالضعيف منهم يادروهم بالحرب والقتال والنهب ، والقوي
 اتصبوا له اشراك الحيل والمكر . وخذوه بالاغتيال والغدر . وسنطوا
 الادنى على الاعلى . والقوا بينهم الفتن باي وجه كان . لا سيما
 بين خواقين العجم وبني عثمان . ليقع بينهم النزاع وتخرج الناس
 عن طاعة السلطان فيفسد بذلك نظامهم . وينقطع زمامهم ويهون
 عليكم امتلاكهم . ويسهل هلاكهم . وفي خلال ذلك ينبغي لكم اعانة
 ضعفاتهم على اقويائهم . لانه اذا اضمحلت حال الاقوياء هانت
 عليكم اباداة الضعفاء . وبعد ان نظفر بهم نهض كعبتهم وبيت

هباء منتورا . وقد خاب من عمل ظلما وارتكب غرورا
والسلام » (٢) .

ان خطاب الاستشراق لم ينشأ من العدم ولم يكن يخاطب
الفراغ . لقد رأينا في الخطاب الذي صاغه نابليون يوم شهر
حملته على مصر قد تشكل من خلال النظام المعرفي السائد لدى
الاخر (المستعمر) ، فتبني اللغة التي يفهمها المغلوب (الاسلام)
محاولا ادراج هذه اللغة الخاصة ضمن شمولية المبادئ التي باسمها
يسمح لنفسه بان يسمي ويصف مشاكل الاخر . ولا يمكن قراءة
خطاب بونابرت بمعزل عن التناقض الذي كان يحكم حركة التمركز
التي تسعى الى ترسيخها السلطة المركزية العثمانية وحركة التقلت
التي تنحو اليها العصبية في الاطراف . ففي الولايات البعيدة عن
السلطة المركزية ، مالت كفة الميزان الى ترجيح العناصر المحلية
على العناصر المركزية . ففي مصر ايام نابليون ، كان الماليك
قد استعادوا نفوذهم واصبح زعمائهم الحاكمين الفعليين . وقد
ادى هذا التغير الى ازدياد نفوذ العلماء المحليين الناطقين بلغة
الشعب خاصة في القاهرة حيث لعب الازهر (الجامع والجامعة)
دور مركز ونقطة التقاء الحركة الجهادية . من هنا كان تشكل
الخطاب الايديولوجي الاستشراقي محكوما بمقاييس من خارج
الايديولوجيا ، ومن هنا جاء تنوعه في قراءة تاريخنا . فهو هنا نراه
يتلبس لغة الاسلام ، بينما نراه في اطراف اخرى من الامبراطورية
العثمانية يتحول الى خطاب اهل ذمة يحمل في جعبته مبادئه
« المتنورة » حلا علمانيا للاقليات الدينية ، وبحركة موازية نرى ان
الرد النقيض على التسلط الاجنبي كان مرجعه لغة الاسلام
تستخدمها السلطة المركزية لتأكيد وترسيخ اللحمة الداخلية المخلطة

(٢) كتاب تاريخ الامير حيدر احمد الشهابي - ص ٨٨٢ - ٨٨٥ .

مقدسهم وجميع معابدهم . ونلاشي كل جوامعهم او مساجدهم
ونقتل من ظفروا به من الرجال . ثم نقسم بيننا ما لهم من الديار
والاملاك والاموال . وبذلك ندرس رسم الاسلام . ونظفر بالمرام
والسلام . انتهت عبارتهم الخبيثة سطرا سطرا . سلط الله عليهم
دائرة السوء فلا يستطيعون نصرا . واذا كان هذا قصد الفرنسيين
والكفارين . فكيف لا يكون قتالهم فرضا على المسلمين . فيا ابطال
الحرب . ورجال الطعن والضرب ، ويا ائمة الشريعة الحميدة .
وقواعد الله الخفية . ويا جميع المسلمين المؤمنين بالله وبرسوله
الامين . اظهروا الهمة الحميدة . في حرب هذه الملة الردية . لانهم
يزعمون ان زمرة الموحدين كالكفرة الذين فتنوهم بفسادهم واستولوا
على بلادهم . وحولوهم الى اعتقادهم ولم يعلم هؤلاء الملاحين ان
الاسلام مغروس في احشائنا ، والايمان ممزوج بدمائنا . فكونوا
على حذر من مكائدهم ومفاسدهم . ولا يرعكم تهددهم وتوعددهم .
لان الاسود لا تبالي بجمع الثعالب . والاقاعي بجمع العقارب .
وكونوا على قلب واحد واتفاق محض . فان المؤمن كالبنيان يشد
بعضه البعض . وابدلوا الجهد في الحب والوفاق . وارفعوا من
بينكم اهل النعمة والنفاق . واعلموا ان الامة الفرنسية بالاموال
والدسائس تفسد من عقله نحيف ودينه ضعيف . فلتكن عقولكم
حاذقة . وسيوفكم بارقة . ورماحكم فارقة . وسهامكم راشقة
وخيلكم سابقة . ورجالكم في الحرب متلاحقة . بنبات صادقة .
لان عون الله معكم . ونعمته عليكم . وعينه ناظرة اليكم . ونحن
في طرف السلطنة العلية . قد نشرنا الاوامر الهمايونية على جميع
العساكر والاجناد في سائر البلاد . وبحول الله عن قريب تجتمع
عساكر وافرة . كالبحار الزاخرة . وسفن كالجبال تجري بقدرة
الملك المتعال . ومدافع كالرعد القاصف والبرق الخاطف . ورجال
لا تبالي بالموت غيرة لله وحبا في دينه . ولعل الله يأمر ان نجعلهم

من خلال ذلك يمكننا تلمس تنوع استراتيجيات الايديولوجيا الاستشراقية في النظر الى تاريخنا ، ووسط هذا التنوع ان ندرك الثوابت او المسلمات التي تجمع هذه الرؤيا في تماسك منطقي ضمن مشكلة مركزية بدأت تطرح مع اتصال العرب بالفكر الغربي ، ويرتبط هنا مفهوم « النهضة » في الفكر العربي الحديث بهذا الاحتكاك بالغرب الذي ترافق في القرن التاسع عشر مع حملة بونابرت على مصر ، وفي مرحلة لاحقة مع حركات المثقفين المسيحيين في سوريا ولبنان في سياق الارساليات والمدارس الاجنبية :

مهما يكن من امر اختلاف المدارس الاستشراقية ومراحل تطورها ، وهو موضوع سننظر له لاحقا ، فاننا نستطيع ملاحظة مسلمات تحكم مجمل التوجه الاستشراقي وهي حصيلة التطور التاريخي الذي مر به الفكر الغربي منذ النصف الثاني للقرن الخامس عشر في عهد دعاه الايمان بعصر الاصلاح (Réforme) وسماه الفرنسيون بعصر النهضة (Renaissance) واطلق عليه الايطاليون اسم (Cinquecento) - وهو عصر شهد حركتين متلازمتين : حركة اعادة اكتشاف الماضي الاغريقي كمصدر لرأب الانقطاع الذي ساد علاقة الحاضر الاوروبي بماضيه الاغريقي على امتداد القرون الوسطى . وحركة اخرى تضرب ديكتاتورية الكنيسة الفكرية ، فتمتلك معظم الشعوب الجرمانية الاصلاح البروتستانتي في حين تشهد الشعوب اللاتينية حركة عودة الى الفلسفة موروثه عن العرب ومدعمة بالتعرف الحديث على الفلسفة الاغريقية . وهاتان الحركتان ، بترسخهما ، مهدتا السبيل لتبلور مادية القرن الثامن عشر وتطوريه القرن التاسع عشر ، وكونتا

المناف الفكرية ، منذ الثورة الفرنسية ، الذي حكم نظرة اوروبا الى داخلها والى خارجها (٣) .

من هنا قامت رؤية الاستشراق ، بخطابها السياسي والايديولوجي (يمكن المقارنة على هذا الصعيد بين منشور نابليون السابق حيث يؤكد على تقليص التناقض بين مبادئ الغرب الانسانية والاسلام ، ومقدمة ارنست رينان لكتابه عن « ابن رشد » حيث يطرح بشكل مباشر خلفيته العنصرية في قراءة تاريخنا (٤) على عملية تماثل وتكرار عملية الانقطاع في تاريخنا عن النموذج الحضاري الاغريقي هذا الانقطاع المسمى « انحطاطا » هو المرادف الاسلامي لديكتاتورية الكنيسة الفكرية في القرون الوسطى في الغرب ، وبهذا المعنى جاء الغرب في القرن التاسع عشر ليس فقط كحاضر مستجد بل كمشروع صلحة مع ماض ، ولكن ليس مطلق ماض ، بل مع ماضينا الاغريقي بالذات وهذا التصالح هو الذي سبقنا اليه الغرب في « نهضته » وبذلك يكون حضور الغرب في انحطاطنا هو استعادة للماضي الاغريقي (مرجع الحضارة العالمي) والذي انقطع بسبب الفساد الذي سببه اسلام خاص : اسلام الغزالي وليس اسلام ابن رشد « والفلسفة » مترجمي الاغريق .

هذا الخطاب الايديولوجي المرجعي يؤدي الى تحديد نقطة البداية في فكرنا السياسي المعاصر والى تصنيف مبني على قاعدة لتعيين التيارات الفكرية ، والى تحقيب للمراحل التي مر بها فكرنا

(٣) F. Engels - Dialectique de la nature (Editions Sociales 1968)

(٤) Ernest Renan - Averrois et l'Averroisme (Paris 1866)

منذ « بداية » نهضته . انه الغالب الذي يملك حق تسمية المغلوب ، وفي صلب التسمية ، موضوع الصراع يبرز الاسلام .

هيجل او جدلية التكرار ورد الفعل - ويبرز في سياق التصنيف الاستشراقي لفكرنا السياسي المعاصر تكرار محلي لمثقفينا ، يستعيد نفس المسلمات في تحديد نقطة البداية في « نهضتنا » المرتكزة الى مسلمة الانقطاع التاريخي عن النموذج الاغريقي ، انقطاع اسمه الانحطاط ، ويدخل في تحقيق مراحل الفكر على نفس الوتيرة السابقة ويتنوع حسب تنوع المدارس الاستشراقية نفسها ، يشهد على ذلك لائحة طويلة من المراجع العربية حول الفكر العربي الحديث ، تدخل بتنوعاتها في هذه الاشكالية المرجعية :

« لم يكن اتصال العرب بالفكر الغربي في القرن التاسع عشر يقول علي المحافظة اول اتصال لهم بهذا الفكر . فقد سبق ان تعرفوا على منابغ الفكر الغربي في القرون الاربعة الاولى للهجرة ، من خلال ترجمة الآثار اليونانية في العلم والادب والفلسفة . وحرصوا تقديما عظيما في ميادين الفكر المختلفة منحهم قصب السبق والتفوق على العالم بأسره .

وانقطعت هذه الصلة ، تسعة قرون او يزيد ، لاسباب سياسية واقتصادية ودينية . ثم عادت من جديد تحت ظل الابتزاز الدولي والتدخل السياسي والاحتلال العسكري في عصر التوسع الاستعماري الاوروبي . وكان الغرب هذه المرة ، قد تجاوز العرب في مختلف مناحي الفكر واتجاهاته ، بينما انطلق العرب على انفسهم ، واقتصر نشاطهم الفكري على اجترار التراث التليد والتقييد بالحرف والكلمة . فلما اطلعوا ، لاول مرة ، على منجزات الغرب وقفوا منها موقف المذهول عاجز ، ثم اقبلوا عليها يحاولون فهمها واستيعابها . ولم يتردد فريق منهم في تبني كل ما في الفكر الغربي من منجزات علمية ونظريات فلسفية ومذاهب ادبية وفنية ،

بينما وقف فريق اخر موقف الحذر المتردد محاولا التوفيق بين تلك العلوم والنظريات والمذاهب وبين تراث العرب الفكري وخاصة ما اتصل منه بالعقائد الدينية . وانكر فريق ثالث تلك المنجزات ، ولم ير فيها شيئا يستحق العناية والاهتمام فوقف منها موقف الرفض المستنكر ، (٥) .

انها النسخة المكررة عن الصورة الاستشراقية الاصلية وهي تتردد في تصنيفات اخرى لدى المثقفين العرب وان تنوعت من مدرسة تقدم تاريخ الافكار منذ عصر النهضة ، واخرى تصف التطور السياسي - الاجتماعي في الوطن العربي ، وثالثة تحاول انشاء سوسيولوجيا ثقافية لتربط بين هذين التطورين . وضمن هذا السياق يحاول مثلا عبد الله العروي ان يصيغ اشكالية نظرية تختصر فكر « النهضة » وتسمح بتعيين مقياس لتصنيف (ثقافتي) لتيارات هذا الفكر وتعاقبها ، فما هي هذه الاشكالية :

« انها تتلخص في النقاط التالية :

١ - النقطة الاولى تعريف للذات . ولكن نظرا لان كل تعريف هو عملية نفي ، فازائي يوضع الاخر ، او بعبارة اصح ، فبازاء الاخر يعرف العرب انفسهم . هذا الاخر هو الغرب . اذن فان وصف بحث العرب عن ذاتهم يعني ان تقدم في الوقت نفسه تاريخا حقيقيا لفكرتهم عن الغرب .

٢ - النقطة الثانية تختص بعلاقات العرب بماضيهم . ما المعنى الذي يعطى للتاريخ العربي ، الطويل ، السيء الاضاءة ،

(٥) علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤ ، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية . (الاهلية للنشر والتوزيع ١٩٧٥) .

المليء بالنجاحات والافخاقات ، والظلال والاضواء ؟ هذا « السؤال يأتي ، بالضرورة ، عقب السؤال الاول ، اذ انه تجري تعبئة الماضي لاعطاء قوام للانا ، واعادة الثقة بالمستقبل » .

٢ - والنقطة الثالثة تختص بالمنهج الذي يجب ان يتبع للعرب ان يتعارفوا ويعملوا بموجبه . منهج للعمل ، وللتحليل ، ويتعلق الامر اساسا بتأمل حول كونية العقل . هل هناك قاسم مشترك بين جميع الناس اليوم ، وبخاصة بين الغرب والعرب ؟ اذا كان الجواب بالايجاب فان مستقبلا مشتركا يرتسم في الافق ، مستقبلا يضفي النفسية على جميع المسائل المتعلقة بالذات والماضي ، وهي مسائل كثيرا ما ظلت دون جواب .

٤ - والنقطة الرابعة ، اخيرا تتعلق بالتعبير عن هذا الوضع الانتقالي ، المعجم بالسؤال والشك . كيف نكتسب شكلا فنيا او ادبيا ، قادرا على التعبير تعبيرا مطابقا عن المرحلة التي نعيشها في الوقت الحاضر ، وان يكون بالتالي ذا قيمة كونية كلية (Universel)

واذا استخدمنا التعبير بالصورة ، يمكننا القول ان العرب ماضون في البحث ، منذ ثلاثة ارباع القرن ، عن شيء ما : عن ذاتهم ، عن ماضيهم ، وعن عقل كوني (كلي) Raison Universelle وعن تعبير مطابق . واذا استعملنا صيغة مجردة ، نقول بالأصح ، ان اشكالية العربية تتلخص في مفاهيم :

- | | |
|------------------------|----------------|
| ١ - الاصلية | L'Authenticité |
| ٢ - الاستمرار التاريخي | Continuité |
| ٣ - الكونية | Universalité |

٤ - التعبير ، (٦) .

ان مسلمات هذه الاشكالية « الثقافية » تؤدي الى اقامة تصنيف للتيارات مقياسه تحديد المسألة النظرية المركزية في هذه الاشكالية :

« يمكن ان نميز في الايديولوجيا العربية المعاصرة ثلاث كفاءات رئيسية لفهم القضية الاساسية للمجتمع العربي :

١ - احداها تضمها في الايمان الديني - الشيخ

٢ - والثانية في التنظيم السياسي - رجل السياسة

٣ - والثالثة في النشاط العلمي والتقني - داعية التقنية ، (٧)

ان نفس هذه المسلمات تتكرر في سلسلة طويلة من المؤلفات والتصنيفات التي تتناول الفكر العربي المعاصر وان تفاوتت في استعمال ادوات نظرية مبسطة في القراءة حسب المصادر كما هي الحال في كتاب رثيف خوري مثلا حول « الفكر العربي الحديث : اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي (٨) ، او ادوات نظرية معقدة تستعين باخر مبتكرات الغرب الثقافية في حقول شتى كما هي الحال في كتاب الدكتور غالي شكري حول

(١) يوجد الكتاب معربا : عبد الله المروى - الايديولوجيا العربية المعاصرة تعريب محمد عيتاني - (دار الحقيقة ١٩٧٠)
Abdallah Laroui - L'Ideologie arabe contemporaine Maspéro 1976

(٧) نفس المرجع .
(٨) رثيف خوري - الفكر العربي الحديث : اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي (دار المكشوف - الطبعة الثانية ١٩٧٣)

« النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث » (٩) ، ولا يختلف المقياس لدى البعض حتى ولو اتسمت أبحاثهم بطابع الجديدة في التقنيب التاريخي التجريبي كما نشهد ذلك في كتاب البرت حوراني حول « الفكر العربي في عصر النهضة » (١٠) ، ان القاعدة التي تبنى عليها هذه التصنيفات للفكر العربي المعاصر ورده الى تيارات كما رأينا ، تسمح هي نفسها ببعض التمايزات في تحقيق مراحل هذا الفكر وتبديده بعض المصادر او بعض المناطق على غيرها وهذا ما نشهده في التصنيف الكياني اللبناني الذي يعبر عنه بوضوح مبسط جبران مسعود حين يقول :

يرجع الدارسون بالنهضة غالبا الى اواسط القرن التاسع عشر فلا يرتدون الى ما قبلها، وعذرهم ان معالم النهضة لم تتبلور الا في ذلك الزمان . وهذا لعمرى ، صواب . ولكن ، هل وجدت النهضة من غير ان تفجر وجودها علة ، وتعالى منها البنيان من غير ان ترسو له اسس في العصور الخوالي ؟ ليس غريبا ان ادعو الى استقرار اصول النهضة في عصر الانحطاط عينه ، ففيه بذرت اولى بذورها ، بل الغريب ان اضرب صفحا عن مبدأ النشؤ والارتقاء الذي يهتدى بناموسه كل حي .

لم يشهد عصر الانحطاط حركات ثقافية يذكر بها : الا ان دعائم النهضة قد جهزت قواعدها في « لبنان » منذ تلك الايام ، فقد

(٩) الدكتور غالي شكري - النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (دار الطليعة ١٩٧٨) .

Albert Hourani - Arabic Thought in the Liberal age 1798 - 1939 (Oxford University Press 1962) .

يوجد معربا : البرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة ١٩٧٨ - ١٩٢٩ تعريب دار النهار للنشر ١٩٦٨ .

افدت الارساليات الدينية على البلاد على وجه منظم منذ عهد فخر الدين « حاملة معها ، الى التبشير ، علما ، وشهد « لبنان » الى مطابعه عام ١٦١٠ ، ونشطت فيه المدارس بعض النشاط في عهد المالكي على ضيق افاقها . ومع ان المدارس اقلت في العهد عثماني او كادت ، فان البعثات قد عرفت اللبنانيين على مدارس غرب ، وخصوصا « مدرسة روما المارونية » . وقد منذ عناية على « لبنان » بامراء تعهدوا النهضة بحنان ، في طليعتهم فخر الدين الثاني .

« رأى الامير في بلاده جهلا مطبقا وفراغا مطبقا ، وابصر صبيحا ينبعث من الغرب فيمم بأماله شطر « اوروبا » يستمد منها المعرفة » (١١)

ان هذه القراءة لفكرنا المعاصر ، وان فاضلت بين المراحل في تعيين نقطة بداية النهضة في الزمان والمكان ، فان شيمتها البساطة التي تقول بنفس القاعدة التصنيفية التي تعتمد الوجهات السابقة دون الاستعانة بمعارف موسوعية معقدة تبدأ بجدلية فيخته وهيغل وتنتهي بسور ورولان بارت .

ان الموقعين السابقين : الاول الاستشراقي في موقفه العملي والثاني المحلي في رد فعله التماثلي كما حاولنا ان نظهره في تعدد قراءاته لفكرنا المعاصر ، يستندان في تصنيفهما لتاريخ وعينا السياسي المعاصر الى اشكالية وعي الذات (العربي) في علاقته بوعي الآخر (الغرب) وهي اشكالية تجد جذورها النظرية لدى هيغل في جدل العبد والسيد التي لا بد ان نطرق اليها ولو بشكل موجز مع التأكيد على ضرورة العودة الى النص الاصلي المأخوذ

(١١) جبران مسعود - لبنان والنهضة العربية الحديثة (بيت الحكمة ١٩٦٧) .

عن كتاب هيجل « فينومينولوجيا الروح او جدل المعرفة » (١) والمنشور في الملحق .

لا بد للمرء - في رأي هيجل - من ان يخاطر بحياته ، لا عندئذ - وعندئذ فقط - يستبقي حريته ، ويصون كرامته ، مثبته لذاته - وللآخرين - ان ماهية وعيه بذاته ليست هي الوجود المحض او الحياة الحيوانية الصرفة ، بل هي الوجود التاريخي الجدلي ، او هي الحياة الانسانية الصحيحة . والحق ان الوجود البشري - في صميمه - وجود اجتماعي ، كما ان التاريخ البشري هو تاريخ الرغبات المرغوب فيها ، وبالتالي فهو تاريخ الصراعات الدامي الاليم من اجل انتزاع اعتراف الآخرين بحرية الذات واستقلالها . ولكن هذا الصراع البشري الذي يتحدث عنه هيجل ليس من قبيل الحروب الحيوانية التي يكفي فيها الحصار باصطياد رؤوس الآخرين ، بل هو صراع من اجل اثبات الذات والحصول على اعتراف الآخر ، بالانسان ، دون ان يكون في وسع « الاتا » ان تنكر حق « الآخر » في البقاء ، لانها لو فعلت ذلك لما استطاعت ان تظهر منه بالاقرار المنشود او الاعتراف المطلوب .

فالصراع البشري هو الصراع الذي يقوم به طرفان يريد كل منهما ان يثبت ذاته ويؤكد ما باعتبارهما فوق مستوى الحياة الحيوانية الصرفة ، والوجود التجريبي الطبيعي ، ومن ثم فإذ يضع حياته نفسها موضع الخطر ، اخذا على عاتقه مواجهة الموت ولكننا لن نلبث ان نجد انفسنا مرة اخرى ازاء ضرب من الازدواج لان « الوعي بالذات » سوف يواجه هذا الموقف الحيوي على نحو

J. W. F. Hegel - La Phénoménologie de l'Esprit (١٢)
Traduction Jean Hyppolite) Editions Aubier
(Montaigne 1807) .

مختلفين : واية ذلك ان احد الطرفين سوف يمضي بعملية الصراع حتى نهاية الشوط ، اعني لدرجة المخاطرة ومواجهة الموت ، مؤكدا بذلك وعيه الخالص بذاته ، بينما نجد ان الطرف الاخر سوف يخشى الموت ويجزع من الخطر ، وبالتالي فانه لن يخاطر بحياته في سبيل الحصول على اعتراف الاخر به . فنحن هنا ازاء موقفين مختلفين: موقف السيد (اعني موقف الوعي الخالص بالذات) ، وموقف العبد (اعني موقف الوعي الذي رفض المخاطرة ، بحياته في سبيل اشباع رغبته في انتزاع اعتراف الاخر به ، انه المغلوب على حد تعبير ابن خلدون) . وعلى حين ان السيد قد خاطر بحياته ، ومضى في عملية الصراع حتى النهاية فاستطاع ان يظهر باعتراف الوعي الاخر به نجد ان العبد قد رفض المخاطرة وتخلّى عن رغبته ، ومن ثم فانه قد اقتصر على اشباع رغبة الاخر ، وبذلك اعترف بالاخر دون ان يلقي منه اي اعتراف . ومعنى هذا ان العبد قد اعترف للسيد بانه « الوعي بذاته » بينما بقي هو نفسه (أي العبد) متعلقا باهداب الحياة ، من حيث هي كذلك ، فاصبح متوقفا في وجوده على كل من « السيد » من جهة ، و « الطبيعة » (او الاشياء) من جهة اخرى . ومن هنا فان العبد هو ذلك الوجود الذي بقي اسيرا للطبيعة ، دون ان ينجح في التحرر منها خلال عملية الصراع . وليس في وسعنا ان نتحدث عن الانسان بصفة عامة ، بل لا بد لنا من ان نتحدث دائما عن سيد وعبد ما دامت الحقيقة البشرية - حسب هيجل - تنطوي بالضرورة على عنصر سيادة وعنصر عبودية ، او موجودات مستقلة واخرى مفتقرة .

ولو انعمنا النظر في موقف كل من السيد والعبد لوجدنا ان الاول منهما يمثل الوعي الحذر المستقل الذي يرى في « الموجود من اجل الذات » الحقيقة الاساسية الجوهرية ، في حين ان الثاني منهما يمثل الوعي المفتقر المستعبد الذي ينحصر كل وجوده في

أو بناءه ، بحيث أن « عمله » يصبح هنا بمثابة المصدر الحقيقي لكل علم أو معرفة . وهذا الكشف الطويل الأليم لقوانين الطبيعة وأسرارها المعقدة ، هو الذي سيسمح للوعي باكتشاف ذاته والتعرف على نفسه . فالمعمل هو السبيل الوحيد إلى التحرر الحقيقي : لأنه هو الذي يسمح للإنسان بالتحكم في الطبيعة ، وإعادة تشكيلها ، وفرض الطابع البشري عليها . ومعنى هذا أن « العمل » هو الذي ينتقل « بالذات » إلى دائرة « الموضوع » ، وهو الذي يخلع في الوقت نفسه على « الموضوع » طابع « الذات » بمعنى أنه « يطبع » الإنسان من جهة ، و « يؤنس » الطبيعة من جهة أخرى .

وإذا كان صراع البشر فيما بينهم قد عمل على ظهور مبادئ السيادة والعبودية ، فإن حركة الصراع الجدلي التاريخي لن تلبث أن تطيح بهذين المبدأين وأن تقلب الأوضاع رأساً على عقب وتؤدي إلى « تحرير العبيد » . واية ذلك أن السيادة الحقيقية في تاريخ البشر سوف تكون رهناً بجهد العبد ، لا بوعي السيد الذي اقتصر على صورة كفيلة بأشباع حاجاته ، ووعلى المخاطرة بحياته ثم لم يلبث أن استعبد تماماً «وساطة» الوجود الحيوي أو الطبيعي . وهكذا بقي وعي السيد مجرد تحصيل حاصل لا بد (أنا = أنا) ، وكأنه لم يستطع أن يتجاوز مرحلة الوعي الذاتي المجرد المباشر ، بينما نجح العبد في التعبير عن « الوساطة » الضرورية لكل وعي ذاتي ، فكانت هذه « الوساطة » نفسها أول خطوة له على سبيل « التحرر » .

صحيح أن « السيد » قد نجح في الحصول على اعتراف « العبد » له بالسيادة وإقراره له بالحرية والكرامة ، ولكنه هو نفسه لم يعترف للعبد بأية حرية ، ولم يقر له بأية كرامة إنسانية ، ومن ثم فقد أصبح « استقلاله الذاتي » حقيقة يعترف له بها وعي هو نفسه مفتقر إلى كل « استقلال ذاتي » . ومعنى هذا أن « الاعتراف » الذي ظفر به « السيد » هو مجرد اعتراف فارغ ليس

الحياة الحيوانية أو الوجود من أجل الآخر . ومعنى هذا أن العبد هو الخصم المهزوم الذي لم يمض حتى نهاية الشوط في عملية المخاطرة بالحياة ، فلم يستطع أن يعتنق مبدأ السادة الذي يقضي بالموت ، ولم يلبث أن وجد نفسه - في خاتمة المطاف - عبداً ذليلاً قد تقبل الحياة التي تفضل بها عليه الآخر ، فاصبر معتمداً عليه مفتقراً إليه . ولا شك أن السيد الذي استطاع يفرض نفسه على العبد ، وأن ينتزع منه الاعتراف له بالسيادة لن يلبث عندئذ أن يجد نفسه أزاء « موضوع » يستخدمه ويستغل ويعطيه اسماً كما لو كان ملكاً له ، وما هذا « الموضوع » سوى « العبد » نفسه ، الذي سيكون هو الأداة الفعالة في يد « السيد » من أجل العمل على تغيير الطبيعة . ومعنى هذا أن السيد لن تكون له علاقات بالطبيعة إلا من خلال « العبد » ونشاطه كعبد . وأن إلى « تحرير العبيد » . واية ذلك أن السيد قد فقد كل علاقة إنسانية بالطبيعة : إذ أنه لم يعد يفرض البشر سوف تكون رهناً بجهد العبد ، لا بوعي السيد الذي اقتصر عليها - عن طريق العمل - أية صورة كفيلة بأشباع حاجاته ، ووعلى المخاطرة بحياته ثم لم يلبث أن استعبد تماماً «وساطة» الوجود الحيوي أو الطبيعي . وهكذا بقي وعي السيد مجرد تحصيل حاصل لا بد (أنا = أنا) ، وكأنه لم يستطع أن يتجاوز مرحلة الوعي الذاتي المجرد المباشر ، بينما نجح العبد في التعبير عن « الوساطة » الضرورية لكل وعي ذاتي ، فكانت هذه « الوساطة » نفسها أول خطوة له على سبيل « التحرر » .

ولما كان « العبد » هو الذي سيضطلع بكل الجهد اللازم لتغيير الطبيعة ، فسانه لن يكون في وسع « السيد » سوى الاقتصاد على الاستمتاع بالشيء (أو الموضوع) الذي أعده له العبد . وكان كل مهمة السيد هي « نفي » الموضوع ، وتحطيمه واستهلاكه . وعندئذ لا تكون حرية السيد أزاء الطبيعة سوى مجرد ثمرة أو نتيجة للجهد الذي يقوم به العبد ، بعد أن كان تحرره من الطبيعة - بادئ ذي بدء - نتيجة لمخاطرته بحياته في سبيل الحرية والكرامة الإنسانية ، دون التوقف عند أي اعتبار طبيعي صرف . أن العبد حين يصطدم بالموضوع أو الشيء ، فإنه يكتشف عندئذ طبيعته

له ادنى قيمة : لانه اعتراف قد صدر عن مجرد « شيء » ، ما دأبني لسيدة الاصل (١٢) .

« العبد » لا يكاد يزيد في عين « السيد » عن كونه مجرد « موجود » بعد هذا الشرح التبسيطي لجدل السيد والعبد كما عرفناه طبيعياً . ومن هنا فان « رغبة » السيد التي كان يريد لها في هيغل ، تتضح لنا المقدمات الضمنية التي استندت اليها البداية ان تنصب على « رغبة » اخرى ، لكي تكفل له الاشياء كالبالية المشتركة بين كل من الموقف الاستشراقي من تاريخ وعينا الحقيقي قد قادته في نهاية المطاف الى مجرد « شيء » لا الى « رغبة » اساسي وهو الذي مارس من موقع الفعل حقه في تسمية فكرنا انسانية . واذا فان « السيد » لا بد من ان يجسد نفسه في مازق سنيقه وتحقيقه ، وهو بهذا المعنى مرادف « للسيد » الذي « اعترف » لانه قد سلك طريقا مسدودا لا يقضي الى شيء . وآية ذلك ان كل متقفونا « بسيادته » ، وموقف المثقف العربي « المغلوب » ، العناء الذي بذله في سبيل الوصول الى مرتبة « السيادة » ، وكل انطلق سلفا من هزيمته تجاه الآخر (الانحطاط) كاعتراف الصراع الذي قام به من اجل الظفر « بالاستقلال الذاتي » ، ليوذبه للآخر وقبول بتسميات وتصنيفات هذا الآخر لسار وعيه يؤديا به في نهاية المطاف الى « الاعتراف » الحقيقي الذي يبدأ تاريخه من خلال العلاقة بين ذاته الضائعة والغرب ، الذي كان يصبو اليه . وليس غريباً بعد هذا الا يتحقق ، كما ، رأينا ، المقولة المركزية التي تحكم نظرياً اشكالية « للسيد » ذلك الاشباع الذي كان يريجه ، بينما يبدو « العبد » وكأنه قد نجح في السير على طريق الاشباع الحقيقي ، لانه لم يلبث (عن طريق العمل) ان يكفل لنفسه التحرر ، لاغيا بذلك عبوديته .

ان « العبد » حين عانى تجربة « القلق » والخوف من الموت ، فانه كابد خبرة انسانية ذات قيمة ، وشعر في البدء بحريته شعوراً سلبياً محضاً ، خصوصاً وانه هو الذي اعترف للسيد باستقلاله الذاتي ، فكانت الحرية التي ادركها في البداية هي حرية « الآخر » . ولكنه حين راح يخدم سيده ، وحين مضى يعمل لتغيير الطبيعة ، فانه لم يلبث ان سار على درب التحرر الايجابي . وهكذا تحجر « السيد » وتجمد ، في صميم موقف « السيادة » الذي توقف عنده ، فلم يعد في وسعه ان يتقدم او ان يعلو على نفسه ، بينما استطاع « العبد » ان يتغير ويترقى ، فاصبح بعمله وجهده هو السيد

Jean Hyppolite - G n se et structure de la ph n -
m nologie de L'Esprit de Hegel (Editions Aubier
- Montaigne 1966) .

الفصل الثاني

. نيتشه او الثقاف الاسلامي .

في الطرف النقيض من هذه الاشكالية نجد قراءة اخرى لتاريخ فكرنا السياسي المعاصر تناصب العداء للموقفين السابقين وتعتبرهما يقفان على نفس الارضية النظرية . فهي ترفض في الاشكالية السابقة مسلماتها النظرية التي تبني عليها قاعدة تصنيف وتحقيب تيارات ومراحل فكرنا السياسي ، وذلك برفض مسلمة هزيمة الذات العربية والتأكيد على التواصل بين هذه الذات وماضيها الاسلامي ، كعنصر لحمة داخلي من الضرورة العودة اليه في مرحلة التفكك للتصدي للمسألة المركزية المتجسدة في التسلب الاجنبي خاصة على المستوى الثقافي . وترى هذه الواجهة ان سياسة الاستعمار في الشرق الاسلامي قامت بشكل رئيسي على تقويض الاسلام من الداخل ومن الخارج .

— من الداخل : قيام بعض مفكري المسلمين بحركة اصلاحية في الاسلام، تبغي تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الاسلامية ، اي بعبارة اخرى تبغي عدم تحديد ومعارضته ، سواء في مباشرة سلطته على المسلمين او ادخاله ما يسميه بنظم الاصلاح الحديثة فيما بينهم . ويتمثل هذا الاتجاه في حركتي كل من الزعيم الاسلامي في الهند « سيد احمد خان » و « ميرزا غلام احمد » ومذهب القاديانية والاحمدية في الهند ايضا .

— من الخارج — قيام بعض مفكري الاقليات بإبراز الخلافات المذهبية وتغليبها على الوحدة الداخلية ، والتأكيد على الفجوات والثغرات بين طوائف المسلمين وشعوبهم ، من الوجهة الشعبية ، او الجغرافية ، ونظام الحكم . مع قراءة مشوهة للاسلام ، ترضي الذات الغربية، بالاضافة الى تمجيد قيم « السيد » والحضارة الغربية بنظامها السياسي وفلسفته الفردية .

وفي مقابل هذين الاتجاهين برز اتجاه المقاومة للاستعمار الغربي انطلاقا من الاسلام (١) وهو ما دعي بتيار اليقظة العربية الاسلامية التي بدأت في منتصف القرن الثامن عشر . وهي تعتبر نفسها امتدادا طبيعيا للفكر الاسلامي والثقافة العربية ، وهي تمتد لتشمل رموزا معروفة من الامام محمد عبد الوهاب ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي والسنوسي والمهدي والكواكبي ومحمد عبده الى مدرستي « العروة الوثقى » و « المنار » مرورا بحركات السلفية في الشام والمغرب .

ان مرحلة اليقظة الاسلامية هذه تتطابق مع مرحلة نما فيها التيار الذي تعتبره خصمها الاساسي والمتمثل بسيطرة الفكر الغربي منذ حملة نابليون على مصر وما تلاها من دعوات سان سيمون واصحاب المقتطف والمقطم وشبلي شميل وكرومر ودنلوب وصروف ونمر وجرجي زيدان وفرح انطون وسليم سركييس ولطفي السيد وسعد زغلول وطه حسين .

على قاعدة هذا التصنيف ، تبرز هذه المدارس جميعا كمدرسة واحدة ، جاءت دخيلة باسم النفوذ الاجنبي لتعمل من خلال حركة اليقظة التي كانت قد بنت مقوماتها واسسها في الاحياء والبحث

(١) راجع كتاب الدكتور محمد البهي — الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (دار الفكر — الطبعة السادسة ١٩٧٢) .

والتجديد وفتح باب الاجتهاد والعمل في مختلف ميادين العقيدة والادب والتاريخ والتراث . واعتماد مبدأ تصنيف تيار اليقظة يؤدي الى اعتبار التيار الدخيل الذي اطلق عليه اسم (الدائرة الصماء) قد التمس طريقه الى تمزيق جبهة حركة اليقظة عن طريقين :

- عن طريق السوريين الواقدين من مدارس الارساليات الأجنبية في بيروت للتصدر وقيادة حركة الصحافة .

- عن طريق المصريين الذين كانوا اولياء لمخططات كرومر التي اذاعها في تقاريره السنوية اعتمد هؤلاء من امثال سعد زغلول ولطفي السيد على نقطة خطرة حاولوا استغلالها هي انهم كانوا تلاميذ جمال الدين الافغاني ومحمد عبده .

وبذلك تكون مدرسة اليقظة قد تشكلت خلال القرن التاسع عشر وتصدت لادعاءات وحجج الدائرة المغلقة المائلة للحكم الاجنبي والقائمة على عدة دعائم :

- ١ - الفلسفة المادية - قادها شبلي شميل .
- ٢ - الدعوة الى اللغة العامية قادها ولكوكس ولطفي السيد .
- ٣ - الصحافة الغربية وتولاها اصحاب الاهرام والمقطم والهلال والمقتطف .
- ٤ - الاقليمية الضيقة - دعا اليها لطفي السيد .
- ٥ - ثنائية التعليم - دعا اليها سعد زغلول ولطفي السيد .
- ٦ - تحريف تاريخ الاسلام - جرجي زيدان .
- ٧ - التشكيك بحرية الفكر في الاسلام - فرح انطون .
- ٨ - مهاجمة الاسلام من خلال الدولة العثمانية - كرومر وفارس نمر وسليم سرركيس وصروف ولطفي السيد .

- ٩ - تفرغ التعليم من العروبة والاسلام - دنلوب ولطفي السيد وسعد زغلول .
- ١٠ - تمزيق الرابطة بين العروبة والاسلام وقد وقع فيها منظرو التربية العربية .

وقد واجه مفكرو اليقظة هذه الدعوات واخذوا على اصحابها ولاءهم للاجنبي (بريطاني) وعملهم من خلال دعوات مثل : حركة التبشير - حركة الاستشراق - الحركة الماسونية - الحركة الفرعونية - الارساليات . وقد استفادت هذه الحركات من قيام الاتحاديين على الحكم في الدولة العثمانية خاصة وان علاقة الاتحاديين بحركتي الماسونية والصهيونية غير خافية على احد . هذا بالاضافة الى تنامي نفوذ الارساليات الاجنبية في مصر وبيروت وتركيز اسس السيطرة الاجنبية في عدة مجالات : سيطرة القوانين الاوروبية واحلالها محل الشريعة الاسلامية - الدعوة الى العامية والاقليمية الضيقة - الدعوة الى فصل الاسلام عن المجتمع والثقافة - تجميد الازهر - فرض ثنائية التعليم .

وبتولي الاتحاديين الحكم في تركيا بدأ هجوم على تيار اليقظة على اكثر من جبهة ففي العراق هاجم الزهاوي اللغة العربية الفصحى وفي مصر هاجم فرح انطون حرية الفكر في الاسلام ، كما قامت حملة على احياء التراث العربي . وهاجم طه حسين في رسالته عن ابن خلدون الفكر الاسلامي باشراف استاذة دوركهيام . وفي نفس الوقت كانت دعوة لطفي السيد منذ عام ١٩٠٧ عن طريق (الجريدة) وحزب الامة ، وسعد زغلول من العوامل التي ساهمت في عزل مصر عن الامة العربية والعالم الاسلامي في حين عمدت انكلترا الى القضاء على الحركة الوطنية التي قادها مصطفى كامل ومحمد فريد اللذين اضطرا للهجرة خارج مصر مما مهد لحزب الامة لسد الفراغ . يضاف الى ذلك حركة التغريب التي بدأت تعمل في

لبنان منذ عام ١٨٦٠ عن طريق الارساليات ومنها امتدت الى مصر في ظل الخديوي اسماعيل معتمدة على تفكيك اللحمة الداخلية عن طريق اثاره الدعوات القديمة المستمدة من الفرعونية ، والاشورية والبابلية والفينيقية والبربرية وكذلك اثاره الدعوة الطورانية والقومية التركية لتمزيق الرابطة الاسلامية التي تجمع العرب والأتراك (٢) .

وبذلك يعتبر هذا التيار ان اليقظة ، بعد النكسة التي اصابتها اثر تولي الاتحاديين للسلطة في تركيا وتنكرهم للاسلام وتخلي اتاتورك فيما بعد عن الخلافة الاسلامية وتبني الحرف اللاتيني والسير في ركاب الغرب ، انتقل مركز ثقلها الى مصر واستندت الى تراث من مقاومة الاجنبي تمثل في دور الازهر في مصر ، والزيتونة في تونس والمدرسة الفكرية الاسلامية في الجزائر بقيادة الامام عبد الحميد ابن باديس ومدرسة المغرب السلفية بقيادة محمد العربي العلوي والمدرسة الشامية التي حمل لواءها جمال الدين القاسمي وعبد الرازق البيطار ومدرسة التوحيد في مكة المرتبطة الصلة بالدعوة التي قادها الامام محمد بن عبد الوهاب ومدرستي المنجف والالواسي في العراق . وواجهت هذه الحركة تحديات ضخمة في مرحلة ما بين الحربين العالميتين خاصة بعد ان استتب الامر للاستعمار الفرنسي والانكليزي في البلاد العربية ونشأ رعييل من المثقفين «المجددين» يكملون مسار (الدائرة الصماء) من امثال محمود عزمي وطه حسين وسلامة موسى وعلي عبد الرزاق واسماعيل مظهر وعبد الله عنان ، وكانت كلية الاداب وجريدة السياسة ومجلات العصور والمجلة الجديدة هي منابر لهم تحت شعار جديد : «التجديد» ووسموا خصومهم بالسلفية والرجعية اذ

(٢) انور الجندي - يقظة الفكر العربي : حركة اليقظة في مواجهة التغريب (١٩٧٢) - معالم الفكر العربي المعاصر .

اعتبر سلامة موسى مثلاً ان شكيب ارسلان ومحب الدين الخطيب ورشيد رضا هم اوكار الرجعية والسلفية والقضايا التي حمل لواءها هذا الرعييل عديدة حتى انها شملت كل مجالات الفكر والبحث وابرزها : الدعوة ، باسم عالمية الثقافة ، الى الغاء خصوصية الاسلام واعتباره ترجمة للفكر الاغريقي مصدر الثقافة العالمية ، اقليمية الادب ، نقد النص القرآني، كتابة التاريخ الاسلامي بالتركيز على كل الحركات المناوئة للاسلام ، احياء الشعوبية وفكر الاقليات ، اسقاط الدور الاسلامي والعودة الى الاغريقيات باسم اولوية العقل على الدين فصل الادب عن مقومات المجتمع ، التمثل بالادب المترجم وتنظيم الغرب واتهام الادب العربي ، الهجوم على اللغة العربية الفصحى ، الخ .

يقول زكي مبارك وهو رغم كونه من تلاميذ طه حسين ومن المدافعين عنه في ازمة الشعر الجاهلي - في رده على لويس ماسينيون Louis Massignon الذي دعا الى تغليب العامية والحروف اللاتينية :

ان الفرنسيين يريدون ان يختصروا الطريق ، هم يريدون ان يستريحوا من اللغة العربية ومن الاسلام ، وسيلتهم الى ذلك ان يقنعوا بعض الاندال من اهل الشرق بان اللغة العربية اصبحت في عداد اللغات الميتة وان الاسلام لا يصح ان يكون اساساً لمدينة جديدة وانه لا يليق بالرجل العصري ان يكون متديناً لان الديانات لم تكن الا لهداية الرعاع .

ومن المحزن ان هذه الدعايات يقوم بها اناس كنا نظنهم من اهل المرؤة الشرفاء ، فاني افهم ان يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ، ولكنني لا افهم كيف يتفق لرجل قضى خمسين

عاما في التعرف الى اللغة العربية والاسلام ان يزعم ان لغة العرب لا تستطيع وعي العلوم الحديثة .

وهم يقولون ذلك حرصا على منفعة اتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ولكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الاسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الابرار وانصار العلم والانسان .

ولقد وقف احد المستشرقين الفرنسيين يخطب في بيروت (يقصد لويس ماسينيون) وكان من مهمته ان يبيث سمومه في الشباب السوريين ليزعم لهم ان كرامة اللغة العربية توجب ان تتفرع الى لغات عديدة كما تفرعت اللغة اللاتينية .

فيا سعادة الشرق اذن حين تصير اللغة العربية الى ما صارت اليه اللاتينية ، فقد ماتت لغة الرومان حيث لا رجعة ولا مآب ، وهذا هو الفخار الذي يطلبه ذلك المستشرق للغة العربية فاكرم به من صديق .

ومن نوع هذا الخلط ، ما زعم ذلك المستشرق المفرض عن الحروف العربية فقد القى محاضرة في الـ Collège de France ابان فيها انه لا حياة للغة العربية الا اذا كتبت بحروف لاتينية .

« لم يبق الا ان القوم يريدون ان ينحدر العرب الى مثل ما انحدر اليه الترك ليضيع جزء مهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين اسلافنا من الاواصر الادبية والروحية وفي ذلك تيسير لمهمة الدسائسين الذين يريدون قتل الشرق باسم العلوم والاداب » .

ان هذه السجلات تضعنا عن قرب ضمن مناخ الصراع الذي كان يحكم حركة الافكار بين هذه التيارات . وهذه صورة يزسمها

محمد احمد القمراوي عن السجال الذي كان قائما حول كتابي طه حسين : الشعر الجاهلي والادب الجاهلي .

كتاب (في الادب الجاهلي) هو كتاب (في الشعر الجاهلي) بروحه وغايته وطريقته لم ينتفع منه صاحبه بنقد الناقدين على تعدد نقدهم وصوابه ، فاني لا اعرف في عهدنا هذا كتابا لقي من عنابة النقاد على تنوعهم ما لقي ذلك الكتاب . .

يوسفنا اشد الاسف ان صاحب الكتاب ومن لف لفه يسوقون الادب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوبا من غير تسجته ، وينسجون عليه نسجا فرنسيا . ويسوقونه في نفس الطريق الذي ضل فيه الادب الالمانى قرنا وبعض قرن فضلل عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن الطريق هلالر وهاجيدون ولسنج .

وما تلك الطريق التي يسوقون الادب العربي فيها الا طريق الافتتان بالادب الفرنسي خاصة والغربي عامة حين لا صلة بين تلك كله وروح الادب خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن ١٧ بين الادب الفرنسي والالمانى صلة .

والذين اضلوا المانيا فقلدت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة - والتشبيه للدكتور براندي - هم عدد ممن يسميهم صغار برنسات الادب . وكان الدكتور طه ومن معه يريدون ان يكونوا للعربية ما كان هؤلاء للالمانية فيفتنوها بغيرها ويضلوها عن نفسها فانك اذا قرأت لهم رأيت تقليدا بحثا يفرض عليك اسم التجديد ، ونظرت الى روح غريبة متقمصة قميصا عربيا .

« ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد ادب لغتنا في شيء لانه يلهينا عن ذات أنفسنا باحاديث غيونا ويشغلنا بادب غيرنا عن انفسنا » .

وفي سياق هذا التيار تندرج دراسة زين نور الدين زين

الوثائقية عن « نشوء القومية العربية » والعلاقات التي جمعت
الأتراك والعرب خلال ٤٠٠ سنة على قاعدة الاسلام :

« ففي تاريخ العرب خلال الحكم العثماني تبدو لنا اربعة
عوامل بارزة واضحة: الاسلام، والترك، واثار الحضارة الغربية،
والقومية العربية . »

« اذا كان الاتراك قد استطاعوا ان يحكموا هذه المنطقة مدة
اربع مئة سنة واذا كان العرب خضعوا ، في اكثر الاحيان لهذه
السيطرة العثمانية ، فان السبب يعود الى ان الاتراك مسلمون .
فقد استمر السلاطين العثمانيون في العمل على نشر الاسلام بعد ان
كانت مقدرات الاسلام قد وصلت الى ادنى درجات الانحلال بعد
خراب بغداد سنة ١٢٥٨ على يد هولاكو وجيوشه المغولية . فقد
استطاع الاتراك ان يجتاحوا اقساما من اوربا ، مركز المسيحية ،
وان يرفعوا رايات الاسلام اينما وصلوا . وهذا مما جعل العرب،
كمسلمين ، يفخرون بعظمة الاتراك ومكانتهم العالية . فقد كانت
الامبراطورية لهم تماما كما هي للعثمانيين ، هذه الحقائق يجب ان
تؤخذ بعين الاعتبار اذا ما حاول احد ان يدرس تاريخ العلاقات
التركية العربية ، او اذا ما حاول ان يتفهم موقف العرب من الدول
الاوروبية . ولكن مما يؤسف له كثيرا ان عددا كبيرا من الذين
يعنون بتاريخ العرب المعاصر ينقسمون الى فئتين : فئة لا تعرف
هذا التاريخ معرفة صحيحة وفئة تنظر الى هذا التاريخ
من خلال زجاج ملون بالاراء السياسية والقومية
العثمانية ، فيتجاهلون عمدا ، وبالتالي يعجزون عن ادراك اهمية
العامل الديني في تاريخ العرب ، ذلك العامل الذي كان له اكبر الاثر
لعدة قرون في تكوين الشرق الادنى السياسي والاجتماعي ، وفي
تقرير مصيره ، اعني الاسلام . »

كثيرا ما يقال ان العرب مروا في فترة تيقظ ووعي قومي

عند منصرف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بعد ان «نام»
شعورهم القومي قرابة اربع مئة سنة تحت الحكم العثماني . ليس
هناك من ادلة تاريخية يرضى المؤرخ عنها لاثبات مثل هذا الزعم .
فاذا كانوا يعنون باليقظة العربية استفاقة « الهوية » العربية ، اي
« العروبة » فان هذا المصطلح اي « اليقظة » اصطلاح خاطيء
يحتاج معناه الى تحديد . فقد ظل العرب المسلمون في اثناء الاربعة
مئة سنة من الحكم العثماني يعتبرون انفسهم مسلمين وعربا . ولا
حاجة للمقول انهم احتفظوا بلغتهم العربية . وفي الواقع ان
معارضتهم العنيفة لسياسة « التتريك » التي حاولت تركيا الفتاة
تطبيقها في الولايات العربية برهان ساطع في حد ذاته ، على ان
« عروبة » العربي ظلت في هذه الفترة الطويلة في حالة تنبّه
ويقظة . فلو ان الاتراك كانوا قد قضوا فعلا على العروبة ، ولو ان
العروبة كانت في حالة سبات كما يدعي اصحاب هذا الزعم ، لما
كان من العسير على تركيا الفتاة ان « تترك » البلدان العربية .

« ان السبب الاساسي في خلق الامة العربية والشعور
بالوحدة القومية بين المسلمين العرب يعود الى الاسلام وستظل
هذه القومية المقترنة والمتزجة بالاسلام منذ تبلورها جزءا لا يتجزأ
من نفوس العرب المسلمين ومن عقولهم . »

« ان الرعيل الاول من زعماء القومية العربية ، لا سيما
الشريف حسين ، كانوا في اثناء الحرب العالمية الاولى يتصورون
قيام دولة عربية على انقاض الدولة العثمانية بعد انهيارها ويكون
على راسها ملك عربي مسلم وتقوم على دعائم الاسلام » (٣) .

من خلال كل ما تقدم يتضح لنا ان مجمل هذا التيار يمثل
الطرف المناقض لمدرسة الاستشراق وللمثقفين العرب الذين جروا

(٣) زين نور الدين زين - نشوء القومية العربية .

في سياقها والذين حاولنا ربط اشكالياتهم بجدل السيد والعبد لدى هيفل . والمسألة المركزية التي انطلق منها هذا التيار (البيقطة) المعادي للاستشراف هي مسألة سياسية بالدرجة الاولى لها نتائج نظرية ومنهجية في قراءة تاريخ فكرنا السياسي المعاصر وتصنيفه: كيفية التصدي للتسلط الاجنبي والتأكيد على الذات العربية الاسلامية ليس فقط من موقع رد الفعل (العبد) بل من موقع الفعل (العبد) بل من موقع الفعل (الاسلام = السيد الذي يفترض عصرا ذهبيا لسيادته في الماضي) ، والفعل هنا يستحضر الذات ايجابيا متجاهلا الآخر (الغرب) ورافضا شمولية ثقافته . ولعالجة ابعاد هذه الاشكالية السياسية النظرية لا يكفي الرد عليها والغاؤها انطلاقا من علم المعرفة (épistémologie) - حتى ولو فتح هذا العلم باب الاجتهاد « البيقوي » المفارق حول « تمفصل » انماط الانتاج منهجيا من حيث التمايز بين « التحديد » و « السيطرة » بشكل عام - والقول بانها تقرا الحاضر انطلاقا من الماضي (او تقرا الماضي لذاته) ، كما حاول ان يفعل بعض الاتوسيريين العرب الذين برعوا في رد كل شيء الى علم المعرفة وبنيائه الشكلي ، بل هي تطرح مسألة نظرية هي في صلب اهتمامنا المنهجي ، وتجد جذورها ، عن وعي لدى البعض وممارسة لدى الغالبية ، في نقد نيتشه لجدلية هيفل الجذري لكل من الفكر الهيفلي والمسيحي ، هذا العداء الذي ترك آثاره حتى في اعمال بعض الماركسيين - والاتوسيريين منهم بشكل خاص - في تأكيدهم على « القطيعة النظرية » التي تحكم علاقة ماركس بجدلية هيفل .

- الفعل مقابل جدلية رد الفعل -

يعتبر نيتشه انه لا يمكننا ان نعرف معنى اي شيء (ظاهرة انسانية ، ، بيولوجية الخ ..) اذا كنا لا نعرف ما هي القوة التي تملك هذا الشيء ، تستخدمه ، تسيطر عليه او تعبر عن نفسها من

خلاله . فالظاهرة لا تقتصر على المظهر ولكنها رمز او دلالة تجد معناها في قوة راهنة . وبذلك يضع نيتشه ثنائية الظاهرة والمعنى مكان الازدواجية الماورائية الظاهرة/ والجوهر ومكان الثنائية العملية : النتيجة/ والسبب . فكل قوة هي تملك ، سيطرة واستغلال كمية من الواقع . وتاريخ الشيء عامة ان هو الا تعاقب القوى التي تستأثر بهذا الشيء وتعايش القوى المتصارعة للاستئثار به . ونفس الظاهرة تكتسب معان مختلفة حسب القوة التي تستأثر بها . وما التاريخ سوى تغير المعاني .

من هنا صعوبة تفسير المعاني اذا ادركنا ان ما من قوة جديدة تظهر وتستأثر بشيء ما الا وتلبس ، في بداية ظهورها ، قناع القوى السابقة التي كانت تسيطر على هذا الشيء وبذلك فان علم الاصول Généalogie كما صاغه نيتشه لا يظهر منذ البداية ولا جدوى من التفقيش ، منذ الولادة ، وعن والد الطفل . وحين تترعرع الفلسفة وتنمو يمكننا ان ندرك جوهرها او اصلها (نسبها) وان نميزها عن كل ما كان يلتصق بها حين ولادتها . وهذا قانون ينطبق على كل الاشياء : « ففي كل الاشياء ، ما يهمننا فقط هي الدرجات العليا » . فالاصل لا يمكن تحديده الا انطلاقا من الدرجات العليا . فلا جدوى من التساؤل - يقول نيتشه - حول ما يدين به الاغريق للشرق في الفلسفة . فالفلسفة اغريقية نظرا لكونها قد اكتسبت شكلها الارقى في اليونان .

واذا اعتبرنا ان الشيء هو تعبير عن القوة التي تسيطر عليه ، وان لا وجود لشيء لم تسيطر عليه بعد قوة ما ، فان مفهوم القوة عند نيتشه مرتبط بصراع القوى ، وبذلك تسمى القوة ارادة (ارادة القوة) لا تمارس في الفراغ بل تصطدم بارادة اخرى تأمر او تخضع (السيد والعبد) . ولكن لا تتسرع في الاستنتاج بانه يصل الى نفس نتائج هيفل حول جدل السيد والعبد ، فهو

يناسب جدلية هيغل عداء منهجيا لا يقل عن عدائه للفلسفة المسيحية . فالعلاقة الجوهرية القائمة بين قوتين لا يطرحها نيتشه كعنصر نفي في الجوهر . فالقوة التي تخضع قوة اخرى لا تنفيها بل تؤكد على تمايزها هي وتستمتع بهذا التمايز . فالنفي ليس حاضرا في الجوهر كمصدر تستمد منه القوة نشاطها : بل بالعكس أن النفي ينبثق عن هذا النشاط ، انه حصيلة وجود قوة فاعلة وحصيلة تأكيد تمايز هذه القوة . فالنفي هو نتاج الوجود نفسه : عدائية مرتبطة بالضرورة بوجود فاعل ، عدائية التأكيد . ان نيتشه يستبدل العنصر المفارق في النفي ، والتعارض والتناقض بعنصر عملي : التمايز : موضوع تأكيد واستمتاع . ان « نعم » نيتشه تقف ضد « كلا » الجدلية ، والتأكيد ضد النفي الجدلي ، والتمايز ضد التناقض الجدلي ، والفرح والاستمتاع ضد العمل الجدلي . والخفة والرقص ضد الجاذبية الجدلية . ويتضح موقف نيتشه من جدل السيد والعبد من خلال رده على سؤال : ماذا تريد هذه الارادة التي تريد الجدلية ؟ ان هذه الارادة هي قوة منهكة لا تملك القدرة على تأكيد تمايزها ، انها قوة لم تعد تستطيع الفعل بل اكتفت برد الفعل على القوى التي تسيطر عليها : ان هكذا قوة منهكة هي وحدها التي تعطي للعنصر السلبي (النفي) في علاقتها مع الاخر ، انها تنفي كل ما هو سواها وتجعل من هذا (النفي) في علاقتها مع الاخر ، انها تنفي كل ما هو سواها وتجعل من هذا النفي جوهرها :

« في حين ان نظام القيم الارستقراطي (السيد) يولد من خلال تأكيد منتصر للذات ، نجد ان نظام قيم العبيد هو بالدرجة الاولى رفض (كلا) لكل ما يقع خارجه ، لكل ما هو مختلف عنه ،

لكل ما يشكل بالنسبة له اللأنا وهذا الرفض يشكل بالنسبة له فعل تكون ، (٤) .

لذلك فإن نيتشه يعتبر ان الجدلية هي تنظير لنظام قيم الرعاع ، اي انها تقتصر على منهج العبد : فكرة التناقض المجردة تنتصر هكذا على الشعور الملموس بالتمايز الايجابي وينتصر رد الفعل على الفعل ، كما يحل الاشياء والانتقام محل العدائية (Vengeance aggression) - وردا على ذلك بيرهن نيتشه ان ما هو سلبي لدى السيد هو دائما نتاج ثانوي لوجوده ، وان العلاقة بين السيد والعبد ليست بحد ذاتها جدلية . فمن هو الجدلي في هذه العلاقة ؟ من يجدل الجدلية ؟ وبذلك فإن جدل السيد والعبد كما هو مطروح عند هيغل يختزل وجهة نظر العبد ويقوم على فرضية ان القوة لا ينظر اليها كإرادة قوة بل كتمثيل للقوة ، كتمثيل للمفوق ، « كاعتراف » من قبل احد الطرفين بتفوق الطرف الاخر . ان ما تريده الارادات عند هيغل هو الحصول على « الاعتراف » بقوتها ، « تمثيل » قوتها . وبذلك ينتقد نيتشه مجمل هذا التصور الهيجلي لانه يشوه ارادة القوة وطبيعتها ويراهما من وجهة نظر العبد ، ان هكذا تصور هو انعكاس للصورة التي يكونها رجل النحل (ressentiment) عن القوة . انها هي رؤية العبد والرؤية المسيحية معممة . واذا كانت العلاقة بين السيد والعبد تستعير الشكل الجدلي بحيث اصبحت النموذج السائد لكل الهيجليين وحتى الماركسيين ، فمرد ذلك الى ان هيغل يعطينا صورة عن السيد هي من صنع خيال العبد ، انها صورة صنعتها مخيلة العبد عن شكل السيد الذي يحلم العبد في ان يتطور ليتطابق معه

(٤) - F. Nietzsche - Gènealogie de la morale. œuvres complètes - Editions Gallimard .

يوما ، انها صورة تختصر العبد الوصولي . فتحت ستار التصور الهيجلي للسيد يظل دائما العبد برأسه (٥) .

يقول نيتشة : « في اثناء رحلاتي التي قمت بها خلال انواع الاخلاق الرفيعة او الوضيعة التي سادت العالم ، والتي ما زالت تسوده حتى اليوم ، لاحظت وجود عدة صفات معينة بدت مقرونة بعضها ببعض ، وظهرت دائما في وقت واحد ، حتى اني استطعت ان اكتشف وجود نوعين رئيسيين من الاخلاق مختلفين اختلافا جوهريا : فهناك اخلاق للسادة واخرى للعبيد . . . وذلك لان تحديد الاخلاقية قام به : اما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعورا كاملا والفخوريين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس المسود المغلوب ، او قام بهذا التحديد جماعة الاتباع والرعية والعبيد المنحطين من كل الانواع » (٦) .

ولكن هل يرضى المسودون (العبيد) بسيادة الارستقراطيين (السادة) انهم يحاولون ان يثوروا عليها ويتحرروا منها . ولما كانوا ضعافا ، لا يستطيعون ان يقابلوا عمل الارستقراطيين بالمثل فانهم يخلقون قيما اخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الارستقراطيون ليقولوا لهم « لا » منهجية . فيعدون شرا ما يراه هؤلاء خيرا ، والعكس بالعكس . فاذا كانت صورة الرجل الجيسد عند الارستقراطيين هي صورة الرجل المحارب المغامر ، الذي يريد السيطرة والغزو ، ويفيض بالقوة ، ويحتقر التواضع والجبن ، ولا يعرف الرحمة والتلطف ، فان صورة الرجل الخير عند الآخرين عند هؤلاء العبيد والمسودين ، هي صورة الرجل المسالم الوديع .

Gilles Deleuze - Nietzsche et la philosophie- (٥)

Editions P U F. 1962 .

F. Nietzsche - Généalogie de la morale . (٦)

التواضع ، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة في سيادة ، والذي يحسب الضعف فضيلة والرحمة اسما للقيم الاخلاقية ، انها اخلاق الدين المسيحي .

ومصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسودون هو الشعور بالعجز ، ثم الحقد العنيف الدفين على السادة الاقوياء . . . ولا يلبث هذا الشعور والحقد ان ينقلبا الى اشياء في قدرتها ان تخلق قيما اخلاقية . وهنا يكتشف نيتشه ينبوعا فياضا استقت منه الاخلاق السائدة حتى اليوم قيمها ، ويسمى هذا ينبوع باسم « الذحل » (ressentiment) (٧) . وهو الشعور المتكرر باساءة سابقة لقيها الانسان ولم يستطع ان يرد لها لعجز فيه عن رد الفعل في الحال ، فيتذكرها من بعد مما يزيد في قوة هذا الشعور الذي ما يلبث ان يتكثف ويلجأ الى رد الفعل غير المباشر وهو ما وصفه ماكس شيلر بدقة (٨) .

يقول نيتشة : « ان ثورة العبيد في الاخلاق تبدأ حين يصبح « الذحل » نفسه خالقا ، يلد القيم ، هذا الذحل الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حرموا من القدرة على رد الفعل الحقيقي اي الفعل الايجابي - فلا يجدون عوضا عنه الا في انتقام وهمي . فبينما تنشأ كل اخلاق ارستقراطية عن تأكيد لذاتها وقول « نعم » لنفسها يسوده شعور بالانتصار ، تجد اخلاق العبيد تبدأ بان تقول « لا » لكل ما لا يكون جزءا منها ، وكل ما « يخالفها » ، وكل ما هو « ليس اياها » . و « لا » هذه هي عملها الايجابي الخالق . وهذا القلب

(٧) الذحل (ressentiment) : حقد يقع معه رصد الفرصة

لانتقام - راجع عبد الرحمن بدوي : نيتشة .

Max scheler - L'homme du ressentiment - (٨)

N R F. 1970 .

الاصل ، ووصمه بأنه تكرار للسلفية الاسلامية القديمة كما يفعل الدكتور طيب تيزيني :

« والجدير بالذكر انها (اي الفرقة السلفية) - وهنا معقد الامة والطرافة - لم تنشأ وتنبؤ في اطار الفكر الرجعي فحسب، بل وجدت لنفسها ارضا خصيبة وعميقة الجذور كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخيا ، هذا الفكر الذي عبر على نمو متميز وخاص عن مطامح التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة ، الى حد ما ، وبدءا من القرن التاسع عشر بحدود اوسع » .

« فهي قد ظهرت :

اولا - كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة «الشعوبية» في صيغتها المناوئة للعرب بشكل عام ، وبالتالي كواحد من اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي - الاسلامي .

ثانيا - كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى في صيغتها النصية المعتقدية ، والى رفض وادانة الاجتهاد والتأويل العقلاني لها . وقد برزت هذه الدعوة في اتجاه جبري (اقطاعي الخلفية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) يأخذ بمفهوم « الاصل الاول » الابدي ، ويرفض ويدين بالتالي مفهوم « التطور النوعي » ، الذي دعا اليه ، بكثير او قليل من الغموض ، الاتجاه المقابل ، الفلسفي والعلمي المستنير ذو القاع البورجوازي التجاري ، ودافع عنه باشكال متعددة طريفة .

ثالثا - اكتسبت « الفرقة السلفية » شخصيتها من حيث هي احد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، والراسمال الامبريالي ، بشكليه القديم والحديث ، (١١) .

(١١) - الدكتور طيب تيزيني - من التراث الى الثورة : حول نظرية مقترحة في التراث العربي - الجزء الاول - (دار ابن خلدون ١٩٧٦) .

في النظرة التي تضع القيم - تلك النظرة الموحى بها بالضرورة من العالم الخارجي ، بدل ان تصدر عن الذات وتقوم على الذاتية - هو من خصائص « الذل » : فاخلاق العبيد بحاجة دائما وقبل كل شيء الى عالم خارجي مضاد لها ، كي تنشأ وتقوم ، او لا بد لها ، كما يقول اصحاب علم وظائف الاعضاء ، من مهيجات خارجية كي تعمل - وعملها هو في جوهره رد فعل - والعكس يحدث اذا كان تقدير القيم صادرا عن السادة : حينئذ تجد ان هذا التقدير يعمل وينمو بذاته ، ولا يبحث عما يضاده الا ليؤكد ذاته في سرور مضاعف ، وليقول « نعم » لنفسه بشيء من الاعتراف المتفاخر بما عنده من نبل روعي باطن » (٩) .

ان اشكالية فكر « اليقظة » تثير مسألة الانطلاق نظريا من الذات الاسلامية ايجابيا وليس من منطلق رد الفعل تجاه الغرب وان كانت هذه الذات الاسلامية محكومة تجاهه سياسيا برد الفعل ضد مشروعه التسلطي . ولا يكفي كما قلنا في السابق - للرد على هذا التيار « التوسيريا » ان نحصر « مازقه » باشكالية علاقة الحاضر بالماضي - كما يفعل مهدي عامل (١٠) - وادخاله قسرا ضمن نظام هيغل الفلسفي حيث يسهل اشغال نقد التوسير عليه فيصبح كل من ليس ماركسيا فهو هيغلي لان نقد هيغل موجود سلفا لدى ماركس ويكفي « تطبيقه » بالتساوي حتى على تيارات مختلفة الانتماءات الفكرية .

كما لا يكفي حصر اشكالية هذا التيار بمسألة « العودة الى

(٩) F. Nietzsche - O p. cit et par de là Bient et Mal -

(١٠) مهدي عامل . أزمة الحضارة العربية ام أزمة البورجوازيات العربية - مناقشة ابحاث ندوة الكويت في موضوع : « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » (دار الفارابي ١٩٧٤) .

تصنيف ذو دلالة واضحة حتى ولو كان يتناول حقيقة متأخرة من
فكر النهضة ، هي الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين .

يقول زول ليفين :

« ان تطور الفكر الاجتماعي ، كما هو معروف ، ليس مستقلا
في تاريخه الا بشكل نسبي : فهو يرتبط بالتطور الاجتماعي -
الاقتصادي والسياسي للمجتمع ارتباطا عضويا . وهو نتاج التاريخ
العالمي وينبغي النظر اليه من زاوية العلاقات العالمية وتفاعسـل
الثقافات الموجودة في لحظة تاريخية معينة . لذا فتاريخ الفكر
الاجتماعي - السياسي العربي هو بشكل رئيسي ، تاريخ نشوء
الايدولوجية البورجوازية وانتشارها ، ايدولوجية « النضال
القومي التحرري » (حيث ان تاريخ العرب في العصر الحديث هو
اساسا تاريخ تشكل علاقات اجتماعية جديدة وحركات قومية -
تحررية) .

ويمكننا ان نميز بعض المراحل في تطور الفكر الاجتماعي -
السياسي العربي في العصر الحديث التي تلتقي حدودها النسبية
مع اهم احداث التاريخ العربي :

١ - النصف الاول من القرن التاسع عشر . وهي فترة
انحطاط الامبراطورية العثمانية وقيام دولة مصرية قومية ، ومستقلة
من الناحية الفعلية ، وفيها رد الفعل الاول للشعوب العربية على
الثقافة الاوروبية ، ومحاولة تفهم المؤسسات ومعايير الحياة
الاوروبية ، وبداية النهضة الثقافية في البلدان العربية .

٢ - من خمسينات القرن التاسع عشر الى سبعيناته . وفيها
تنشط في سوريا ومصر - تحت تأثير السوق العالمية - عملية تطور
العلاقات السـلمية - النقدية ، وتظهر عوامل مساعدة على انحلال
القطاعية وعلى الانتقال الى الرأسمالية ، وتشكل جماعات

الفصل الثالث

المثقف الماركسي: فكر الانتاج وانتاج الفكر

الى جانب التصنيفات الثلاثة التي عرضناها : الاستشراق ،
تيار « المعاصرة » ، تيار « اليقظة الاسلامية » ، والتي يمكن ردها
الى تصنيفين نظرا لامكانية ادراج التيار الثاني - « المعاصرة » -
ضمن الاول اذ ليس تيار « المعاصرة » صاحب اشكالية او « مقالة »
مستقلة به ، حسب تعبير الشهرستاني ، نجد تصنيفا آخر لفكرنا
المعاصر يعتمد المنهج الماركسي ولكن من منطلقين مختلفين يمكن ان
نطلق عليها تسمية : المنطلق الاقتصادي والمنطلق الالـتوسـيـري
تبسيطا للاسم المطلق على تيار anti - humanisme théorique
في الماركسية - والذي يمثل لويس التوسير احد رموزه الاساسية .

- التصنيف الاقتصادي -

يمكن رسم معالم التصنيف الماركسي الاقتصادي لفكرنا
المعاصر انطلاقا من سلسلة طويلة من المراجع نكتفي منها
بنموذجين : نموذج استشراقي سوفياتي نجده عند زول ليفين (١) ،
ونموذج محلي يعتمد على تصنيف الدكتور عبد الله حنا (٢) وهو

(١) زول ليفين - الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا
ومصر . (ترجمه عن الروسية : بشير السباعي - دار ابن خلدون -
١٩٧٨) .

(٢) الدكتور عبد الله حنا - الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان ١٩٢٠ -
١٩٤٥ (دار التقدم العربي ١٩٧٢) .

اجتماعية مميزة للمجتمع الرأسمالي . كما تظهر في سوريا حركة
تقويرية .

٢ - من سبعينات القرن التاسع عشر الى اوائل العقد الاول
من القرن العشرين : وفيها يزداد التوسع المالي - الاقتصادي
والسياسي للدول الرأسمالية الأوروبية ، وتحول الامبراطورية
العثمانية والبلدان العربية الى اشباه مستعمرات ومستعمرات ،
وتتطور الحركة من اجل التغلب على التخلف الاقطاعي في تلك
البلدان ، وينشأ ويشهد النضال القومي التحرري ، وكذلك تتشكل
الايدولوجية البرجوازية ويتكون الوعي التقدمي، وترسى الفلسفة
والسوسيولوجية العربية الحديثة ، وتنتشر نزعة الجامعة الاسلامية
والاصلاح الاسلامي (التجديد الاسلامي) ، وتظهر افكار النزعة
القومية المحلية (الخاصة) والعربية (نزعة الجامعة العربية) .
ويمكن النظر الى هذه الاطر الزمنية (الفترة من اواخر السبعينات
الى التسعينات) بوصفها المرحلة المصرية في التقوير العربي .

٤ - السنوات العشرون الاولى من القرن العشرين : وهي
فترة استيقاظ « آسيا » والحرب العالمية الاولى وثورة اكتوبر
الاشتراكية العظمى . وتتميز هذه الفترة بشكل خاص بالتطور
السريع جدا لوعي الشعوب العربية القومي ، وبروز المفاهيم
السياسية والفلسفية والسوسيولوجية البرجوازية ، والبرجوازية
الصغيرة الى حد ما ، وبظهور الافكار « الاشتراكية في الشرق
العربي » (٣) .

وفي معرض تناوله لخصوصية الشرق العربي كمقدمة لدراسة
الفكر العربي المعاصر ، يؤكد ليفين :
« قليلون فقط هم الذين لا زالوا يؤمنون في عصرنا بغموض

(٣) - ز . ل . ليفين - المرجع المذكور .

الشرق ، وبطريقه « الخاص » في التطور . ومن الواضح هنا ان
تطور الشرق الاجتماعي الاقتصادي يخضع عموما لنفس القوانين
التي يخضع لها تطور الغرب .

« واذا كان من غير الجائز الحديث عن خصوصية مطلقة
لتاريخ العرب ، فان من الواجب ، بل ومن الاهمية بمكان ، ان نتذكر
خصائصه النسبية ، وهو امر يعتبر ضروريا الى اقصى حد ، خاصة
عند دراسة الفكر العربي .. »

« .. وتكمن خصوصية انتقال سوريا ومصر من الاقطاعية
الى الرأسمالية في ان هذه العملية كانت تجري فيهما في الفترة
التي وصل فيها تطور الرأسمالية قبل الاحتكارية في اوروبا الغربية
الى نهايته ، اي في بداية عصر الامبريالية . »

« وكان من شأن تدخل اوروبا الرأسمالية في آسيا وافريقيا ،
تقويض نمط الحياة السائد هناك ، والتعجيل بعملية التطور
الرأسمالية . وقد لعب هذا التدخل من الناحية الموضوعية دور
الحافز في انضاج الانقلاب المعادي للاقطاع ، كما استثار في كل
مكان حركات قومية - تحررية ، تحسنت - مع اتساع نطاقها ،
وخاصة منذ فترة « استيقاظ آسيا » - الى احد الجوانب المميزة
للتاريخ المعاصر » (٤) .

وهنا يستند ليفين الى موقف ماركس من الهند ليربطه بالوضع
العربي فيقول :

« وفي معرض تحليله لنتائج توطيد السيطرة الانكليزية في
الهند ، كتب ك . ماركس قائلا : « ان انكلترا ، التي تستهدف غايات
مفرضة في هذا البلد « كانت » بالرغم من كافة جرائمها « اداة غير

(٤) - ز . ل . ليفين - نفس المرجع .

واعية للتاريخ ، وكان عليها ان تنجز هناك رسالة مزدوجة: تقويضية وانشائية - هي القضاء على المجتمع الاسيوي العتيق ، من ناحية ، وارساء اساس مادي لمجتمع غربي في آسيا ، من ناحية اخرى (٥) .

« ان ظهور هذه السمة المميزة الهامة من سمات الامبريالية ليتبدى بهذه الدرجة او تلك في كافة البلدان العربية ، مبكراً فسي بعضها أو متأخراً في بعضها الآخر . على ان الامبريالية قد اضفت طابعاً خاصاً على التطور الاجتماعي الاقتصادي لهذه الاخيرة (٦) .

يتضح من مجمل ما تقدم ان الرؤيا التي تحكم تصنيف ليفين ، المعبر بشكل ما عن وجهة نظر الاستشراق السوفياتي ، تقوم على نفس التصنيف الاول الذي تناولناه (تصنيف الاستشراق المعاصرة) ، ولكنه يربط هذا التصنيف بالتطور الاقتصادي - الاجتماعي من ضمن منظور مركزي - اوروبي تطوري سيكون لنا تفصيل فيه فيما بعد .

اما الدكتور عبد الله حنا فانه يوضح ويكمل هذه الرؤيا في دراسته عن الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان ١٩٢٠ - ١٩٤٥ :

« لقد اعتمدت هذه الدراسة في تتبعها للتيارات الفكرية وتطورها على مفهومي القاعدة والبنية الفوقية - (وهو يعتمد هنا على المستشرقين الروسين ف. كيللي ، م. كوفالزون في كتاب « المادية التاريخية ») .

« فالقاعدة هي : مجموعة العلاقات الانتاجية ، اي مجموع العلاقات القائمة في حقل الانتاج وعمليات التبادل والتوزيع التي تؤلف البنية الاقتصادية للتشكيكية الاجتماعية . والبنية الفوقية

(٥) - كارل ماركس - السيطرة البريطانية في الهند .

(٦) - ز. ل. ليفين - نفس المرجع .

هي : مجموعة العلاقات الايديولوجية والمنظرات والمؤسسات ، التي تنمو وتتسرع على قاعدة معينة ثم لا تلبث ان تؤثر في هذه القاعدة . وهذا ما يعرف بالتأثيرات المتبادلة بين القاعدة (السبب) والبنية الفوقية (النتيجة) .

ومعنى ذلك ان الافكار ليست وليدة التفكير خلف الجدران ، بل هي ثمرة العلاقات الاقتصادية المادية ونتاج للصراع الطبقي المحتدم في المجتمع وانعكاس للمصالح الطبقيّة لهذه الطبقة او تلك . ولكن هذه الافكار لا تلبث ان تؤثر تأثيراً ايجابياً او سلبياً في القاعدة اي في العلاقات الاقتصادية الاجتماعية التي ولدت هذه الافكار . فالافكار توجد في وعي الناس كانعكاس لواقع محسوس ، ثم تقوم بدورها في التأثير في هذا الواقع وتغييره .

« ان المجتمع العربي في بلاد الشام ، الذي تتناول هذه الدراسة افكاره في فترة ما بين الحربين العالميتين . . . تميز بجملة ظاهرات معينة وخضع لتأثيرات مختلفة ودخل في اطار تأثيرات محاور ثلاثة كونت افكاره هي :

١ - القاعدة او البنية التحتية للمجتمع .

٢ - التأثيرات العالمية المختلفة .

٣ - التراث القومي وجوانبه المتعددة .

« يتبين من هذه المقدمة ان نشوء التيارات الفكرية وتطورها في سوريا ولبنان في فترة ما بين الحربين العالميتين خضع الى العوامل نفسها التي خضعت لها البلدان الراضحة تحت نير الاستعمار . فالبنيان الاقتصادي - الاجتماعي بتناقضاته المختلفة حارس تأثيراً جوهرياً في تكون وتطور وتشعب الحياة الفكرية .

غير الواعي وهو « وهم » يتطلب لازالته تحويل الماركسية الى علم نفس تحليلي .

التصنيف الالطوسييري .

يقول جاك رونسيير - احد المنشقين عن التيار الالطوسييري في الحزب الشيوعي الفرنسي اثر انتفاضة ايار ١٩٦٨ الطلابية في فرنسا - في كتابته لتاريخ هذا التيار وخلافاته :

« في شهر شباط عام ١٩٦٨ ، بصوت التوسير ، وعلى مسرح اعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة ، دخل لينين الى السوربون (٨) . وفي ١٣ ايار اللاحق ، كان الالف الطلاب يدخلون الى السوربون بشكل اقل احتراماً ليزرعوا فيه رايات انتفاضتهم . لعل تجاوز هذين التدخلين « للصراع الطبقي » في الحرم الجامعي يساعدنا على تحديد الحيز الذي ارتسم فيه تاريخ الالطوسيرية المياسي » (٩) .

اذا كان عام ١٩٦٨ يشكل نقطة التجاوز العملية للالطوسيرية من قبل الحركة الجماهيرية الفرنسية ، وتفجير تناقضات المجموعة الالطوسيرية التي انشقت على نفسها ذلك العام بين فريق تبني موضوعات الحزب الشيوعي الفرنسي وموقفه من احداث ايار الطلابية (لويس التوسير ، اتيان باليبار ، روجيه استابليه ، بيار ماشري الخ .) وفريق انشق عن الحزب الشيوعي لينضم الى

(٨) Louis Althusser - Lénine et la philosophie .
(Maspéro 1968) .

(٩) Jacques Rancière - La leçon d'Althusser (gallimard - 1974) .

« . . ويمكننا ان نرد هذه الاتجاهات الفكرية المتباينة الى اربعة تيارات كبرى يتميز بعضها عن بعض احياناً وتشابك احياناً اخرى ، نبعت من التناقضات الاقتصادية - الاجتماعية داخل المجتمع المحلي والعربي وتأثرت بالتيارات الفكرية العالمية ، وكذلك تأثرت - وهذا هام جداً - بالتراث الفكري العربي والاسلامي بجوانبه المختلفة واتجاهاته المتباينة .

هذه التيارات الفكرية الكبرى هي :

- ١ - التيار الاقطاعي .
- ٢ - التيار البورجوازي الكبير .
- ٣ - التيار البورجوازي الصغير .
- ٤ - التيار الاشتراكي ، (٧) .

وهكذا يتم ادخال المفكرين في الموصفات التي تنطبق على وضعهم الطبقي ، وهي موصفات نعرفها سلفاً وتسمح لنا بشكل مبسط باقامة تصنيف للتيارات بين (الاقطاعي) الرجعي السلفي الديني الغيبي و (البورجوازي) المتنور العلماني الديمقراطي ، و (البورجوازي الصغير) المتأرجح بين الديمقراطية البورجوازية والاشتراكية . انتهاء بالبروليتاري الذي يتبنى حتماً الماركسية ، - يبدو ان بروليتاريا المانيا بعد ازمة ١٩٢٩ لم تقراً هذا التصنيف لتعرف ان عليها ان تتجه يساراً نحو الفكر الماركسي بدل ان تدعم النازية وتوصل هتلر الى السلطة عام ١٩٣٣ ، كما يبدو ان « بروليتاريا » لبنان « المسيحية » يزول « ضلالها » الطائفي لمجرد ان تقرا هذا التصنيف فتعرف ان مكانها « الطبيعي » حسب هذا الكتاب هو في الجبهة المناقضة للجبهة اللبنانية ، وهو المكان الذي يتطابق مع « جوهرها » الاقتصادي لولا وهم الايديولوجيا الطائفية

(٧) - الدكتور عبد الله حنا - المرجع السابق .

الانتفاضة الطلابية - العمالية ويسمى الى خلق تنظيمات ماوية جديدة (آلان باديسو ، جاك رونسيير ، بيار فيكتور ، اندريه غلوكسمان الخ ٠٠) او الى الانخراط في تنظيمات اشتراكية ديمقراطية قائمة (امانويل تيريه) فان تاريخ التيار الالتوسيري يعود الى ما قبل ذلك بسنوات ، انه نشأ في سياق الرد على اطروحات المؤتمر العشرين للحزب الشيوعية العالمية (١٩٥٦) ووسط تفجر الخلاف في الحركة الشيوعية العالمية بين الصين والاتحاد السوفياتي وقد ارتبطت هذه المجموعة منذ قيامها بمشروع قراءة الماركسية بالعودة الى ماركس للرد على النزقات « الاقتصادية » و « الانسانية » السائدة لدى كثير من الماركسيين ، واخذت على عاتقها ، عبر « ممارستها النظرية » استخراج الاسس النظرية للفلسفة الماركسية (المادية الجدلية) المتخلفة عن العلم الماركسي (المادية التاريخية) ، تلك الاسس الموجودة بشكل غير منظم في ممارسة الماركسيين الثوريين (لينين) وفي رأس المال . ولكن هذه « الممارسة النظرية » المفصلة ظاهرا عن مواقف الحزب الشيوعي الرسمية نظرا لتبنيها موقفا لفظيا متفهيا لاطراف الخلاف في الحركة الشيوعية العالمية واهتمامها « المنهجي » بالثورة الثقافية الصينية وبنصوص ماوتسي تونغ الفلسفية (في التناقض) ، فانها شكلت ما قبل ١٩٦٨ اداة سياسية - نظرية بيد قيادة الحزب تستعملها لاستيعاب تمرد المثقفين اليساريين على هيمنة الحزب الفكرية وعلى سياسته . كما تحولت بعد ١٩٦٨ الى « مصيدة » لبعض اليساريين الذين تركوا الحزب لفترة ولم يجدوا البديل خارجه . خاصة وأن النظام المعرفي المتكامل الذي ابتدعته الالتوسيرية شكل نقطة التقاء وحوار مع معظم التيارات التي تراكمت ابحاثها العلمية في مجالات العلوم الانسانية - علم النفس التحليلي ، الانتروبولوجيا ، الاثنولوجيا ، علم الإنسانية ، تاريخ الفكر ، الفلسفة ، علم الجمال ، النقد الادبي

- وكلها مجالات نشأت في تعارض نقدي تجاه الدوغماتية الماركسية السائدة في فكر الحزب الشيوعي والمتمثلة بمنظرين من امثال روجيه غارودي ، فكانت الالتوسيرية ، في احد وجوهها النظرية ، تشكل محاولة لازالة هذا التعارض ولايجاد مخرج نظري عبس المادية التاريخية يستوعب هذه الابحاث ويحيلها في صلب الاشكالية الماركسية « الجديدة » .

واذا كانت الالتوسيرية في فرنسا - مع امتدادها الاوروبي - قد شكلت رهانا سياسيا على امكانية تحويل سياسة الحزب ، من داخله ، عن طريق « الممارسة النظرية » ، واثبتت فشل هذا الرهان كما يفشل عادة الفيلسوف في وهمه السلطوي وطموحه ان يقود الحاكم فيكتشف في الواقع اولوية السياسة على الايديولوجيا ، فان الالتوسيرية لم تقتصر في تأثيرها على الحيز الاوروبي فقط ، بل كان لها امتدادات عبر فكرنا السياسي اليساري بدأت تبرز منذ عام ١٩٦٧ خاصة في اوساط المثقفين اليساريين المصريين واللبنانيين . وذلك بجناحيها :

١ - الجناح الارثوذكسي الذي بقي مع التوسير في الحزب الشيوعي اثر احداث ايار ١٩٦٨ ، وتمثل ببعض المثقفين اليساريين الذين برزوا في « ممارستها النظرية » من خلال الحزب الشيوعي اللبناني والذين تميزوا بمسافتهم النظرية عن التنظير الماركسي الاقتصادي السائد في الحزب ولعبوا دور « المصيدة » لليستار الذي فشل في ايجاد البديل الثوري خارج الحزب فكان لهذا النظام المعرفي الالتوسيري « المنهجي الجديد » دور استيعابهم وردهم الى صفوف « الحقيقة » الماركسية بعد سنوات من الضياع الفكري والتجارب التنظيمية « الفائرة » . وتمثل كتابات « مهدي عامل » رمزا لهذا الاتجاه ، وهي تواجه تناقضات مشابهة داخل الحزب ملازمة لعلاقة المثقف (الايديولوجيا والممارسة النظرية) بالسلطة

داخل الحزب (الممارسة السياسية) التي تستعمل المنهج اللتوسيري لاعادة الهيمنة الفكرية للحزب الى اوساط بعض المثقفين « القلقين » الذين بدأوا يشقون عصا الطاعة على التنظير الرسمي المتمثل في الحزب بغارودي آخر لم تتخل القيادة عنه بعد كما في الحزب الشيوعي الفرنسي .

٢ - الجناح الذي انشق عن الحزب الشيوعي الفرنسي ليقوم تجربته « الماوية » خارج الحزب ، وكان له مرادفه المصري في اوساط بعض المثقفين المنشقين عن الحزب الشيوعي المصري (١٠) (كمحمود حسين) والذين انخرطوا في تجربة مشتركة بين فتح واحدى التنظيمات الماوية (La Gauche prolétarienne) التي كان من ابرز منظريها اللتوسيريين مثقف يساري من اصل مصري (Pierre Victor) ، وانتهت التجربة مع حرب ١٩٧٣ الى مواقف مؤيدة علنا للصهيونية .

كما كان لهذا الجناح مرادفه اللبناني المتمثل بتجربة مجموعة « لبنان الاشتراكي » التي استعادت تجربة التوسير قبل ١٩٦٨ القائمة على تكوين « فريق عمل نظري » اطل على الساحة اليسارية من خلال « ممارسته النظرية » التي اعادت انتاج الادبيات اللتوسيرية في لبنان - من ضمنها كتاب « العمل الاشتراكي وتنقضات الوضع اللبناني » - فوسمت بطابعها النظري المجموعات اليسارية الاخرى - اتحاد الشيوعيين ومنظمة الاشتراكيين اللبنانيين ومجموعات صغيرة اخرى - التي فرزتها الهزيمة العربية في حرب حزيران ١٩٦٧ ، وادت الى اندماج هذه المجموعات الثلاث - باستثناء قسم من اتحاد الشيوعيين الذي بقي خارج

Mahmoud Hussein - La lutte de classes en Egypte (١٠)
1945 - 1970 (Maspéro 1971) .

الاندماج - في تنظيم واحد - منظمة العمل الشيوعي - يطمح الى بناء « حزب ثوري » بديل للحزب الشيوعي فسي لبنان ، ويستلهم الموضوعات التي فرزتها تجارب الجناح اللتوسيري الماوي المنشق عن الحزب الشيوعي الفرنسي بعد انتفاضة ايار ١٩٦٨ او مرادفه وسط التنظيمات الماوية الايطالية ، وانتهت التجربة بعدة انشقاقات بدأت عام ١٩٧١ (ازمة القطاع العمالي) وانتهت عام ١٩٧٣ بتبارين : الاول كسب معركة الصراع على السلطة داخل المنظمة وتخلّى عن مشروعه المستقل في بناء الحزب البديل واندمج ضمن تحالف مع الحزب الشيوعي ، والثاني انشق باسم « المجموعة المستقلة » وانتهى بعد فترة كمشروع سياسي واطلت بعض رموزه الثقافية كافراد يعيشون « القلق » و « الفلسفة الجديدة » التي انتهت اليها مرجعهم الاوروبي مع تيار « الفلاسفة الجدد » الذين كانوا سابقا عماد اللتوسيرية الماوية ، بينما انضم القسم الاكبر من « المجموعة المستقلة » الى صفوف المقاومة الفلسطينية على قاعدة اكتشافهم المستجد لوجود تيار ماوي فلسطيني داخلها له جذور فكرية خارج اللتوسيرية . يستند الى الخطاب الصيني الرسمي ويحاول اسقاطه على الواقع العربي .

١ - التصنيف اللتوسيري الارثوذكسي :

يتمثل التصنيف اللتوسيري لفكرنا العربي المعاصر ، حسب الجناح الاول ، في كتابات مهدي عامل خاصة في كتابه « ازمة الحضارة العربية ام ازمة البورجوازيات العربية ؟ - مناقشة ابحاث ندوة الكويت في موضوع : ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي » - والذي يرد فيه على مجمل المشاركين في هذه الندوة من وجهة النظر « الغائبة » عن المؤتمر - حسب تعبيره - اي من وجهة النظر « الماركسية » .

يختلف هذا التصنيف عن سابقه الاقتصادي من حيث
الفرضيات التي ينطلق منها . فهو يؤكد :

١ - على رفض « الاشكالية » الواردة في ندوة الكويت
والقائمة على وصف الازمة كأزمة حضارية بينما هي ازمة بنىة
عاجزة ، بقيادة الطبقة البورجوازية الكولونيالية ، عن الانتقال
بالمجتمع العربي من نمط الانتاج الكولونيالي الى نمط الانتاج
الاشتراكي .

٢ - على رفض « اشكالية » التقدم والتخلف كما هي واردة
في ندوة الكويت على قاعدة فكر تطوري ومنطق وضعي تجريبي ،
والرفض يستند الى الادبيات اللتوسيرية فيما يتعلق بتمفصل انماط
الانتاج ضمن التشكيلة الاجتماعية الواحدة وهيمنة النمط
الكولونيالي على بقية الانماط .

٣ - رفض اشكالية تخلف الماضي انطلاقا من اولوية الحاضر
على الماضي وضرورة قراءة الماضي على ضوء الحاضر اذ ان
الاعلى يشرح الادنى وليس العكس .

٤ - رفض اشكالية « التخلف » الفكري والنموذج من حيث
هو وجه للجوهر الهيفلي المتماثل مع ذاته ورفض مفهوم « الاغتراب »
ومفهوم « الانقطاع الحضاري » على انها مفاهيم هيغلية سائدة في
الفكر البورجوازي العربي .

٥ - نقد مفهوم « الماركسية الوطنية » ومفهوم « النهضة »
على انها لم تكن نهضة فعلية في قطيعة معرفية كما في الغرب ونقد
اشكالية « الاصالة والحداثة » على انها تكرار لمهزلة جدلية السيد
والتابع .

٦ - طرح مشكلة النهضة في فكرنا المعاصر انطلاقا من : نقض
مفهوم « النهضة » كشكل كولونيالي مميز لسيطرة الايديولوجية
البورجوازية :

« لقد تميزت مشكلة الفكر العربي الحاضر في تحدها
كمشكلة تحرر وطني من سيطرة الايديولوجية البورجوازية
السيطرة . والسؤال الذي يطرح الآن هو التالي : ما هي الاشكال
التي تسيطر فيها الايديولوجية هذه في تميزها الكولونيالي ؟ ويمكن
طرح السؤال ايضا بطريقة اخرى : ما هو هذا الشكل الكولونيالي
الذي تتميز فيه الايديولوجية البورجوازية في سيطرتها على الفكر
العربي ؟ الموضوع ، بالطبع ، شائك ، وتقتضي معالجته القيام
بدراسة دقيقة لهذا الفكر ، منذ دخوله في ما يسمى « النهضة » الى
الآن ... »

« ان البورجوازية العربية هي التي استخدمت هذا المفهوم
لتدل به على حركة فكرية ظهرت ، بشكل عام ، في النصف الثاني
من القرن التاسع عشر ، اي في الشروط التاريخية نفسها التي
بدأت فيها عملية تكون تلك الطبقة المسيطرة . والحركة الفكرية هذه
هي حركة فكرها بالذات التي ارادت لها ان تكون مماثلة لما كانت
عليه حركة فكر البورجوازية الاوروبية في بدء نهضتها في القرن
السادس عشر . فالنهضة الفكرية في اوروبا - والتي عليها تعيش
البورجوازية الكولونيالية في عالمنا العربي نهضتها الفكرية - هي
ولادة فكر البورجوازية الاوروبية الناهضة ، اي - بالمعنى اللفظي
للمعبرة الفرنسية - هي الولادة الثانية او الجديدة للفكر بولادة فكر
البورجوازية نفسه . والنهضة الفكرية في العالم العربي هي اذا
ولادة فكر البورجوازية الكولونيالية فيه . فهل كانت ولادة فكر هذه
الطبقة ولادة ثانية للفكر العربي ، اي ولادة فكر عربي جديد؟ وكيف
تمت الولادة الطبقية لهذا الفكر ؟

« اذا نظرنا الى النهضة الاوروبية ، رأينا ان فكر
البورجوازية فيها قد وجد في القطع المعرفي مع الفكر السابق ، اي
مع فكر الطبقة الاقطاعية المسيطرة السابقة ، شرطا اساسيا لولادته

الطبقية ، لان البورجوازية وجدت في تحويل علاقات الانتاج
الاقطاعية وفي القضاء عليها شرطا اساسيا لولادة نمط الانتاج
الراسمالي ، فكانت ، بهذا ، في ولادتها الطبقية ، ثورية ، في حقل
الفكر والسياسة والاقتصاد والاخلاق والفن الخ وكانت ،
بالتالي ، ولادة فكرها الطبقي ولادة ثورية ، اي ولادة جديدة للفكر
في ولادة فكرها ، فكانت ، بهذه الولادة ، ولادة فكر جديد .

« اما اذا نظرنا الى « النهضة العربية » فاننا نرى في اللفظة
نفسها ما قد يدل على طبيعة تلك « النهضة » الطبقية . بين « الولادة
الجديدة » و « النهضة » اختلاف لفظي له دلالة . فكلمة النهضة ،
لا توحي بما توحي به كلمة « الولادة الجديدة » التسي هي جديدة
لانها ولادة شيء جديد . وكلمة الاحياء هنا تعني ان المفهوم يوحي
بما هو فيه وبما يتضمنه ، اي ان المفهوم يدل بهذا الاحياء منه
على ما يحمله من واقع ينقله اليه في تكونه كمفهوم . وفي مفهوم
« النهضة » يختفي معنى الولادة الجديدة ، لان النهضة ليست ولادة
شيء جديد ، بل هي نهضة الشيء نفسه الذي عليه ان ينهض من
ركود او جمود هو فيه ، او هي النهضة بالشيء هذا ، بمعنى ان
شيئا آخر عليه ان ينهض به . وهذا هو ، بالضبط ، ما حصل في
نهضة البورجوازية الكولونيالية بالفكر العربي » (١١) .

اذا اخرجنا هذا النص من لعبته اللغوية الشكلية للتمييز بين
النهضة والولادة الجديدة ، وهي الحيلة اللغوية التي تسمح للمؤلف
ان يلبس البورجوازية الاوروبية ثوب « القطع المعرفي » الاتوسيري
ويحرم البورجوازية الكولونيالية منه ، وانتقلنا الى حيز التاريخ الذي
يجرنا اليه انجلز فان الامور تتبدل كليا :

(١١) - مهدي عامل - ازمة الحضارة العربية ام ازمة البورجوازيات
العربية ؟ (الفارابي ١٩٧٤)

« ان الدراسة الحديثة للطبيعة - وهي الوحيدة التي توصلت
الى تطور علمي ، ممنهج وكامل ، على العكس من الحدس العبقري
الذي تميز به القدماء في فلسفة الطبيعة ومن الاكتشافات العربية
المفاتيح الالهية والتي كانت متقطعة واختفى معظمها بدون نتائج
- ان هذه الدراسة الحديثة للطبيعة ترجع ، ككل التاريخ الحديث ،
الى العصر القوي الذي نطلق عليه نحن الالمان اسم عصر الاصلاح
(Réforme) حسب النكبة الوطنية التي منينا بها
خلال هذه الفترة ، والذي يدعوه الفرنسيون بالنهضة
(Renaissance) والايطاليون بال (Cinque cento)
رغم ان كلا من هذه العبارات لا تعطي المعنى الكامل لهذه المسألة .
انه العصر الذي يبدأ مع النصف الثاني من القرن الخامس عشر .
فقد استطاعت الملكية ، باستنادها الى بورجوازيي المدن ، ان تحطم
قوة النبلاء الاقطاعية وان تخلق الملكيات الكبرى القائمة اساسا
على القومية التي تطورت ضمن اطارها الامم الاوروبية الحديثة
والمجتمع البورجوازي الحديث .

« . . . ففي الخطوط التي انقذت من سقوط بيزنطة ، وفي
التمائيل القديمة التي اخرجت من اطلال روما ، تكشف عالم جديد
امام الغرب المنبهر : الحضارة اليونانية القديمة ، كانت ايطاليا
تولد عبر تفتح فني راسخ بدا كانعكاس للكلاسيكية القديمة
المفقودة . وتحطمت ديكتاتورية الكنيسة الروحية ، اذ تخلت عنها
مباشرة معظم الشعوب الجرمانية التي تبنت البروتستانتية ، في
حين ترسخت شيئا فشيئا لدى الشعوب الرومانية نزعة الفكر الحر
المقتبسة عن العرب والمدمعة من الفلسفة الاغريقية المكتشفة حديثا .
وهذا ما كان يمهّد الطريق امام نشوء مادية القرن الثامن
عشر » (١٢) .

F. Engels - La Dialectique de la nature . (١٢)

حقا ان « القطع المعرفي » الألتوسيري الذي يحكم بأمره في عالم الشكل حيث يسود العلم ويمارس الطلاق مع ماضيه الأيديولوجي ، يجد مازقه على أرضية التاريخ التي ترد الماضي الأيديولوجي الى بيت الطاعة فتظهر الأشياء بشكل يعارض النمذجة الألتوسيرية الشكلية فما بدا لدى البورجوازية الأوروبية على أنه ولادة ثانية جديدة ، حسب مهدي عامل ، تحول في وصف انجلز التاريخي لنهضة القرن الخامس عشر الأوروبية الى استعانة لنموذج الماضي الاغريقي والعربي وبدا التمايز اللفظي بين النهضة والولادة الجديدة مجرد لعب على الالفاظ لا يشرح التمايز الفعلي بين النهضة الأوروبية والنهضة العربية .

ويتابع مهدي عامل تصنيفه لفكر النهضة قائلا :

« لقد انتقل الفكر العربي السابق الى فكر البورجوازية الكولونيالية ، مع انتقال هذه الطبقة من وجودها المسيطر في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية ، او قل ان هذه الطبقة حملت ذلك الفكر معها بتحول عناصرها من عناصر ارسقراطية او اقطاعية الى عناصر مكونة للبورجوازية الكولونيالية . لم تتكون « هذه الطبقة بتناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة ، اي بصراع طبقي بين طبقتين مهيمنتين نقيضين ، بل بتكيف داخلي للطبقة المسيطرة السابقة نفسها ، بشكل تحولت فيه هذه ، بعناصرها الاساسية ، الى بورجوازية كولونيالية . فكان بالتالي على الفكر السابق ان يتكيف مع هذا التكيف الطبقي ، اي كان عليه ان ينهض بذاته ، دون ان يكون في نهضته هذه ضرورة قطع مع جذوره الأصلية، اي ضرورة ولادة جديدة ينبت فيها من جذور جديدة . على ارض هذا التكيف الأيديولوجي الطبقي نبت مفهوم الاصلية ، وعلى هذه الأرض أيضا نبت مفهوم الاصلاح ، من حيث هو حركة تجدد الاصل التي يستمر فيها الاصل باصلاح ليس فيه قطع او قضاء عليه » .

« ... من فشل تلك النهضة الأولى ، وليس من تجددنا لفشل في ما يظهر بمظهر « النهضة الجديدة » : ينطلق الفكر العربي في ضرورة ولادته العلمية . فهو لا يقف اذن من روادها موقف المنكر الجاحد ، بل موقف العلم من الخطأ في بحثه عن الاسباب التي أدت الى الفشل . فينطلق بالمحاولة السابقة من جديد في ضوء معرفة تلك الاسباب ، اي انه يعيد المحاولة من منطلقات جديدة لا يتكرر فيها الفشل ... ولا بد ، في معرفة هذا الفشل ، من الانطلاق من موقع فكري آخر هو موقع الطبقة العاملة الثورية النقيض التي يفكرها يتحرر الفكر العربي من فشل نهضته البورجوازية . فليس بافكار الثورة البورجوازية الفرنسية ، في تمييزها الكولونيالي ، يتحرر الفكر العربي ، بل بفكر طبقة بدأت تتكون في ممارساتها الثورية كطبقة مستقلة . ثم ان سرعة الانتقال في فكر « النهضة » نفسه ، في مطلع القرن العشرين ، من الليبرالية الى الراديكالية - مع عبد الله النديم مثلا - ومن ثم الى الاشتراكية غير العلمية مع فرح انطون او نقولا حداد مثلا ، يدل بحد ذاته على ان بين البورجوازية الكولونيالية العربية والبورجوازية الأوروبية فارقا يحول دون تماثل فكر الاثنتين . فسرعة الانتقال تلك هي نفسها تؤكد هذا الفارق وتدين المحاولة هذه . ان تيار الاشتراكية غير العلمية قد تكون في فكر النهضة كنقد لعجز البورجوازية الكولونيالية عن النهوض ، ليس بالفكر وحسب ، بل بالمجتمع ايضا . لكنه لم يكن نقدا من موقع الطبقة النقيض . وما كان له ان يكون كذلك في تلك الشروط التاريخية - مطلع القرن العشرين - التي لم يكن قد اكتمل فيها التكون المستقل للطبقة العاملة في ممارساتها الثورية . ومع تكون هذه الطبقة وتولد فكرها الثوري في ممارساتها الطبقية وتنظيمها في حزبا ، لم يعد من الممكن الاستمرار في عملية ذلك النقد من موقعه السابق ومن منطلقاته البورجوازية الصغيرة ، بل صار من الضرورة الانتقال فيه الى

موقع الطبقة العاملة كشرط اساسي لتحقيقه » (١٣) .

بذلك تكتمل الصورة بالنسبة للتصنيف الذي يعطيه الجناح الألتوسيري الارثونكسي لفكرنا العربي المعاصر ولنا عودة على ذلك في القسم الثاني من دراستنا .

ب - التصنيف الألتوسيري الماي :

يتمثل التيار الألتوسيري الماي في بلادنا ، بشكل رئيسي ، بمجموعة « لبنان الاشتراكي » التي ورد ذكرها سابقا . وقد حاولنا أن نوجز مسارها السياسي وما آلت اليه التجربة ان على الصعيد السياسي او على الصعيد النظري . وان كان التيار الألتوسيري الارثونكسي الذي سبق ان تكلمنا عنه قد اتسم باستمرارية مقولاته النظرية حتى الآن ، فان التيار الألتوسيري الماي ، على خلاف ذلك ، قد تميز « بتنوع » اجتهاداته النظرية ، فهو ، وان كان منطلقه مشتركا مع التيار الاول من حيث مقدماته الألتوسيرية،فانه قد رافق تطور الألتوسيريين الاوروبيين المنشقين الذين انتهى بهم مسارهم النظري الى التنكر للالتوسيرية والدخول في اشكاليات متعددة تتقاطع مع تاريخانية غرامشي تارة ، وتغازل اشكالية ميشال فوكو في تصنيف تاريخ الفكر طورا ، وحيانا تعيد اقتباس اشكالية سارتر حول الحرية مع بعض الفلاسفة الجدد . لذلك يصعب قراءتها على نفس الوتيرة ، خاصة في صيغتها اللبنانية ، في نشوئها الألتوسيري كما في مالها الحالي الانتقائي .

ومهما يكن من امر فأننا ، فيما يخص موضوعنا حول موقف هذا التيار من تصنيف فكرنا المعاصر ، نستطيع ان نتطلق من رسالة الدكتوراه التي قدمها احد رموز هذا التيار (وضاح شراره) عام

(١٣) - مهدي عامل - نفس المرجع .

١٩٧٢ - ٧٣ حول « مقولة التاريخ عند العرب » باشراف الاستاذ روجيه ارناالديز .

تتناول الرسالة تصميمين ، احدهما سلبي والآخر ايجابي ، لتحديد الحقل الايديولوجي لمقولة التاريخ عند العرب في العصر الحديث لدى بعض المثقفين العرب .

١ - التصميم السلبي - ينطلق من نقد مجمل المفاهيم السائدة في الايديولوجية العربية المعاصرة والتي تجد جذورا لبداهتها في « المعاش » (Vécu) العربي نفسه : الهوية ، الذات ، الآخر ، الحداثة ، العراقة ، التاريخ الخ . . . والتي تحكم خلفية مقولات مثقفي النهضة على اختلاف نزعاتهم : خير الدين التونسي ، محمد عبده ، يوسف مروه ، الكواكبي ، عباس العقاد ، طهطاوي . الخ . . . وهذه المفاهيم الوصفية التي تدون « المعاش » - الايديولوجي - هي التي تستعمل عادة لتصنيف التيارات الفكرية ، في تأثيرها وتقاطعها كما في مقارناتها التي تضع الحقيقة التاريخية ازاء التعبير الايديولوجي المطابق لها . ويرى المؤلف ان هذه المفاهيم الايديولوجية - ما قبل العلمية - هي التي تستند اليها دراسات انور عبد الملك ، عبد الله العروي ، مكسيم رودنسون وجاك بيريك . ولتأكيد ذلك ينطلق المؤلف من تصنيف لرودنسون حول « طبيعة ووظيفة الخرافات في الحركات الاجتماعية - السياسية ، حسب مثالين مقارنين : الشيوعية الماركسية والقومية العربية » (١٤) .

Maxime Rodinson : Nature et fonction des mythes dans les mouvements sociopolitiques, d'Après deux exemples comparés : communisme marxiste et nationalisme arabe (cahiers internationaux de Sociologie - Juillet - Décembre 1962) .

حيث يميز رودنسون بين ثلاث مجموعات من الايديولوجيات في العالم العربي :

١ - المجموعة الاولى تضم ايديولوجيات تنتمي الى الايديولوجيا الليبرالية - الانسانية ، انها اقتباسات محلية لتلك الايديولوجيا الليبرالية - الانسانية (حسب تعابير مانهيم) السائدة في اوروبا في القرن التاسع عشر . ولكن مع الاحتفاظ بالاطار التقليدي للدين الاسلامي الذي يعاد تفسيره بهذا المعنى ، او تتقلب الايديولوجيا باطر السياسات القائمة . ان الخرافة المركزية لهذه الايديولوجيا هي الخرافة التقدمية البورجوازية وبذلك فان الايديولوجيات المحلية المصاغة غير متبلورة وعديمة التماسك الداخلي . وهي توازن بشكل عام بين تماثلات متنافسة . . ينتمي الى هذه المجموعة تيار القومية الدينية الاسلامية وكل من التيارات القومية التركية ، المصرية ، والعربية .

٢ - المجموعة الثانية تضم الايديولوجيات التي تنتمي الى الايديولوجيا الفاشية المعتمدة على الدولة القوية والمتسلطة . وتجد جذورها في رومانسية فيخته والتيار الوضعي في القرن التاسع عشر .

ينتمي الى هذه المجموعة كل من التيارات القومية : العربية، السورية والاسلامية ذات المنحى الفاشي .

٣ - المجموعة الثالثة تضم الايديولوجيات ذات النزعة الاشتراكية والتي تنتمي الى خرافة الدولة ذات الطابع البروليتاري الغالب والساخرة نحو مجتمع بدون طبقات .

ينتمي الى هذه المجموعة كل من البعث ، والشيوعية العربية، والقومية البروليتارية الجزائرية .

ويوجه المؤلف الى تصنيفات مكسيم رودنسون هذه عدة انتقادات . منها ان هذه التصنيفات تبقى وصفية ولا تستلحق خصوصية النصوص ولا تعيد تفسير شكل تكونها بل تكفي بتحديد مصادر تأثيراتها . كما ينتقدها على انها تفعل علاقة بين تاريخ الايديولوجيات والظروف المحيطة تغيب تعامل الايديولوجيات التكتيكي مع هذه الظروف . وبذلك فان هذه التصنيفات لا تستطيع تحليل تكون الحقل الايديولوجي الذي تتحرك عليه هذه الايديولوجيات . كما انه ينتقد قراءة عبد الله العروي لفكر النهضة على انها قراءة حسب «المصادر» وهي هي نفسها قراءة انور عبد الملك لفكر النهضة حسب «مصادر وعيه» . وباختصار يمكن القول ان مجمل انتقادات المؤلف الموجهة ضد قراءة كل من مكسيم رودنسون وعبد الله العروي تنطلق من تصنيف نقدي قام به التوسير في مقاله حول «ماركس الشاب» (١٥) لقراءتين غير علميتين :

١ - القراءة حسب المصادر Lecture selon les sources

٢ - القراءة المسبقة . Lecture d'Anticipation .

وكلاهما تؤديان الى تعمية الواقع العام وواقع النص وينتج عن هكذا قراءة منطق مقارن حيث يزدوج الواقع الى واقع منظور وواقع غير منظور . ويستند مجمل هذا التحليل الى النقد الذي يوجه التوسير للفرضيات التي تقوم عليها نظرية الايديولوجيا ما قبل الالفسيرية :

« ان هذه التنقلات ، اذا ثبتت صحتها ، ما هي الا نتيجة لتماسك الاشكالية المعتمدة والقائمة على ثلاث فرضيات متكاملة :

Louis Althusser - Pour Marx (Maspéro)

(١٥)

١ - ان الايديولوجيا هي من صنع الذات (الفكرية او الواقعية) .

٢ - ان ذات الفعل هي كليا مكثونة .

٣ - ان « الشوائب » هي اما كمية ، او هي نتيجة عدم تطابق الفعل مع الذات « (١٦) » .

وفي سياق نقد التوسير لاي تصنيف للايديولوجيا يقوم على اساس فلسفة الذات ، ينجز وضاح شراره تصميمه السلبي القائم على نقد قراءات مكسيم رودنسون وعبد الله العروى .

٢ - التصميم الايجابي - ويتناول الحقل الايديولوجي المعالج انطلاقا من مفكرين : الجبرتي والطهطاوي . وهما يظهران في فترتين من التغلغل الاستعماري الذي حطم محاولة اقامة دولة مستقلة . فالجبرتي يسرد تاريخا فريدا ، هو تاريخ بناء هذه الدولة والصراعات التي رافقت نشأتها . ويتراق في هذا السرد التاريخ الفعلي مع ما كتب عن هذا التاريخ . في حين ان تجربة الطهطاوي تختلف : فهو يتناول تغلغل السلطة الكولونيالية المكثف ، وهو ما ينعكس على مقولات الطهطاوي نفسه . ان « تقليدية » خطاب الجبرتي و « حداثة » خطاب الطهطاوي « العفوية » تسمحان لنا بان ندرك بوضوح اكثر علاقات التيارات التي ستتصارع لاحقا . . . وهذه المحاولة لا تعني اعتبار الجبرتي والطهطاوي « كمصدر » او كنموذج لوضع قائم ، بل البدء بكتابة التاريخ المادي للصراع الطبقي في بلادنا بتشعباته الايديولوجية .

(١٦) Waddah Charara - Le discours arabe sur l'histoire
Thèse de doctorat - 3ème cycle philosophie.
Sous la direction de Roger Arnaldez .

« لا شك انه لمن التجني الاستنتاج انطلاقا من محاولة تبين الى اي مدى تشكل العلاقة بين خطابي الجبرتي والطهطاوي مكونا للحقل الايديولوجي حيث تتم فصل دائما مقولة التاريخ عند العرب . ومرد المجازفة الى ان وضع البلدان العربية شديد التفاوت ، خاصة حين نتناولها من الزاوية التي تبدو لنا حاسمة في تحديد الحقل الايديولوجي : علاقة هذا الحقل بالمستوى السياسي . فمذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا ، يتمثل العامل المسيطر على تاريخ التشكيلات العربية في التغلغل الكولونيالي ومرادفه الداخلي : ترسخ نمط انتاج رأسمالي تابع للمتروبول . . . »

« لكن هذا لا يحل المسألة التي نطرحها على مقولة التاريخ : الدور الذي يعطيه للسياسي (وبالتالي للايديولوجي) . وبالرغم من التمايزات الواضحة بين التشكيلات العربية ، فان ثمة تشابها في وظائف المثقفين التقليديين والحديثين) . ان مثقفي هذه التشكيلات ، سواء انتموا الى القطاعات التقليدية ، ما قبل الرأسمالية ، او الى القطاعات الحديثة الرأسمالية ، هم محكومون ، بشكل مختلف ومتفاوت ، بتمفصل انماط انتاج التشكيلية وباعادة انتاج هذا التمفصل الذي ترسخ الرأسمالية الكولونيالية عبره سيطرتها من جهة ، وبديمومة ايديولوجيا دينية متجانسة في صيغتها الرسمية من جهة ثانية . وهذا ما يخلق وضعا خاصا بالنسبة للحقل الايديولوجي ، اذ يماثل المثقفون التقليديون بين الدفاع عن الاشكال ما قبل الرأسمالية وبين الدفاع عن « ثقافتهم » الخاصة ، في حين ان المثقفين الجدد يناقضون هذا الدفاع بايديولوجية الرأسمالية المتروبولية السائدة . تتقاطع الموقلتان في مكان مستبعد « من كليهما في نفس الوقت : فمقولة المثقفين التقليديين تبدأ انطلاقا من مماثلة الواقع بالايديولوجيا التي يحملها هؤلاء المثقفون ، ومن استبعاد تمايز الواقع الآخر كمستوى لا يقع

ضمن نطاق شمولية مقولته • ومقولة المثقفين الحديثين تبدأ انطلاقاً من معادلة المقولة البورجوازية (أو بشكل أعم الأوروبية) بالواقع، ومن استبعاد الواقع الآخر كإيديولوجيا بمفارقة - أي بشكل أدق المقولة الأخرى • أن المقولتين، كما يبدو لنا ليستا متماثلتين: فالأولى تطرح الواقع كنتاج مطابق للإيديولوجيا، والثانية تطرح الإيديولوجيا كنتاج مطابق للواقع - الأولى لا تستبعد وجود الواقع الآخر ولكنها تزيل، بشكل وهمي، تمايزه بواسطة الترجمة والاختزال، في حين أن الثانية تلقي الواقع الآخر في الإيديولوجيا، وبتأكيدهما على انبثاق الواقع الإيجابي الوحيد - تصفي، بشكل وهمي، الواقع الآخر • لذلك فإن كلا المقولتين تنقل علاقة القطاعات واختزال تمايزها إلى أرضية الإيديولوجيا • وبذلك تستبعد وتطمس حجل الدائرة السياسية المسيطرة في التشكيلات الانتقالية • أن سميزات مختلف المقولات العربية، بوصفها على هذا المستوى، تبدو مشتركة على نطاق واسع • وهذا النطاق يتضاعف بشكل مفتعل نسبياً نظراً لأننا نقتصر على دراسة مقولة المثقفين ونظراً لأن ما يشغلنا هو بنية الحقل الإيديولوجي أكثر من تكون الظروف المطابقة التي تبرز في هذا الحقل، (١٧) •

(١٧) - نفس المرجع

الفصل الرابع

المغلوب أو في الممانعة

بعد هذه الجولة التي عددنا فيها بإيجاز مختلف التصنيفات المتداولة لتاريخ فكرنا السياسي المعاصر والتي اقتصرنا على أربعة تصنيفات أوردناها كالتالي:

التصنيف الاستشراقي - تصنيف مثقفي المعاصرة (واندرج كلاهما ضمن جدلية رد الفعل الهيفلية) - التصنيف الاسلامي (واندرج ضمن تمايز الفعل العدواني النيتشوي) والتصنيف الماركسي وقد ميزنا فيه بين فكر الانتاج (النزعة الاقتصادية) وانتاج الفكر (التيار الألتوسيري بشقيه الأرثوذكسي والمأوي)، فإن هذه التصنيفات المتداولة تطرح أكثر من تساؤل لجهة تقاطعها أو تمايزها ويلاحظ أن ثمة مقياساً ضمناً وهكذا تعداد يستثنى تيارات معروفة - على سبيل المثال يغيب الفكر القومي عن هذه التصنيفات ويعتبر أنه ليس «صاحب مقالة» مستقلة به بل تندرج مقالته ضمن التصنيفين الأولين - أو يقارب بين تيارات كانت معروفة ظاهراً بتمايزها - على سبيل المثال التقارب والتحالف بين التصنيفين الأول والثاني من جهة (الاستشراق والمعاصرة) والتصنيف الرابع من جهة أخرى (الماركسية بتيارها الاقتصادي والألتوسيري) كما يلاحظ في هذا التعداد تقارب بين التصنيف الثاني (الاسلامي) الذي يؤكد بمنطلقه على الفعل الذاتي بمنأى عن التيارات «الوافدة» وأحد أهم التيارات الفكرية المتمثل بفلسفة

نبحثه . وهذا ما يطرح علينا المسألة المنهجية بالنسبة لكتابة تاريخ الفكر وهو ما عرف بمأزق الفكر المادي الجدلي فيما يخص «البنى الفوقية» بوجه عام وفيما يعود لنظرية الايديولوجيا وتاريخها بوجه خاص .

الماركسيات ومفهوم الايديولوجيا

كانت « الايديولوجيا » وجها من اوجه المذهب الحسي (Sensualisme) (١) او من المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر ، يقول انطونيو غرامشي (٢) والكلمة تعني اصلا « علم الافكار » . وبما ان التحليل هو المنهج الوحيد الذي كان يعترف به العلم ويطبقه ، باتت تعني « تحليل الافكار » اي تحليل مصادرها . وهذا يتطلب ارجاع الافكار الى عناصرها الاساسية التي هي « الاحاسيس » . ولكن لا يصعب اكتشاف الصلة الوثيقة بين المذهب الحسي والعقيدة الدينية ، اي الايمان اللامتناهي بجبروت « الروح » وبـ « المصائر الخالدة »

« كيف اكتسبت الايديولوجيا (اي « علم الافكار » و «تحليل مصادرها ») معنى جديدا هو « نظام فكري » معين ؟ تلك مسألة لا تعالج الا تاريخيا لان فهم الظاهرة منطقيا ليس بالامر العسير » .

(١) - المذهب الحسي sensualisme اتجاه فلسفي دافع عنه بين آخرين كونديياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) ويقول بان العمليات الفكرية تقوم على الاحاسيس لا غير

(٢) - Gramsci dans le texte (Editions sociales 1975) - Voir «Concept d'idéologie» - P. 205.

واذا كان غرامشي يعتبر ان فرويد هو آخر الايديولوجيين فانه يمكننا التاكيد ان Destutt de Tracy هو اوضحهم ، فهو يعرض تاريخ وسائل المعرفة بردها الى عناصر ثلاثة :

١ - تكون افكارنا او الايديولوجيا ، وهي تستند الى اربع ملكات :

- ١ - الاحساس
- ب - الذاكرة
- ج - الاحكام
- د - الارادة .

والاساس فيها هو الاحساس .

٢ - التعبير عن افكارنا او قواعد اللغة .

٣ - تركيبات افكارنا او المنطق (٣) .

ويعتبر غرامشي « ان الماركسية تشكل تجاوزا واضحا للايديولوجيا وتناقضها تاريخيا » . والواقع ان « الايديولوجيا » في المصطلح الماركسي تنطوي على حكم سلبي ، وقد رفض مؤسسها ارجاع الافكار الى مصدرها الحسي ، وبالتالي الى مصدرها الجسماني . لا بل تعتبر الماركسية انه ينبغي تحليل « الايديولوجيا » تاريخيا ، بوصفها جزءا من البنية الفوقية للمجتمع .

« ينطوي تقييم الايديولوجيا - يتابع غرامشي - على خطأ شائع ينجم عادة من كوننا نطلق تسمية ايديولوجيا - ليس من قبيل الصدفة على كل حال - اما على البنية الفوقية الضرورية لاية بنية مجتمعية واما على الافكار الكيفية التي يطلقها افراد معينون ، وقد شاع استعمال المصطلح بمدلوله التجريحي ، وهذا ما شوه التحليل

(٣) Destutt de Tracy - Eléments d'idéologie (Vrin)

النظري للايديولوجيا كمفهوم . ويسلك مرتكبو هذا الخطأ المناحي التالية :

١ - يفصلون بين الايديولوجيا والبنية التحتية (القاعدة الاقتصادية) ثم يذهبون الى ان الايديولوجيات هي التي تغيّر البنى التحتية ، لا العكس .

٢ - ينعتون حلا سياسيا معيناً بأنه حل : ايديولوجي ، بمعنى انه عاجز عن تغيير البنية التحتية في حين يتصور نفسه قادرا على ذلك .

٣ - ينتهون الى ان الايديولوجيا مجرد وهم ، اي انها تافهة وعديمة الجدوى .

« من هنا يتوجب علينا التمييز بدقة بين الايديولوجيات التاريخية العضوية - وهذه ضرورية لبنى اجتماعية معينة - والايديولوجيات الاعباطية ، التي هي عقلانية و ارادية » لان هذه الايديولوجيات ضرورية تاريخيا ، فانها تكتسب فاعلية « نفسانية » ذلك انها « تنظم » الكتل البشرية ، وتشكل المرتكز الذي يتحرك عليه البشر والمجال الذي يعون فيه اوضاعهم ويخوضون نضالاتهم ، الخ . . . في حين لا تفضي الايديولوجيات « الاعباطية » الا الى الحركات « الفردية » و « السجلات » وما شابه (ولكنها رغم ذلك ، ليست عديمة الجدوى كليا ، لانها اشبه بالشواذ الذي يناقض القاعدة ويثبتها في ان معا) .

ولا بد من التذكير بما يردده ماركس باستمرار حول « صلابة المعتقدات الشعبية » بوصفها عنصرا ضروريا من العناصر المكونة لوضع معين . وهو يتحدث عن « نمط تفكير له قوة المعتقدات الشعبية » ويؤكد ان معتقدا شعبيا غالبا ما يتمتع بدينامية لا تقل عن دينامية القوة المادية (او شيء من هذا القبيل) . وهذا قول

خطير . ان تحليل مثل هذه الاقوال يثبت برأيي صحة مفهوم « الكتلة التاريخية » حيث القوى المادية هي المضمون والايديولوجيات هي الشكل (علما بان هذا التمييز بين المضمون والشكل له غرض تربوي لا غير ، ذلك ان القوى المادية لا توجد تاريخيا بمعزل عن شكلها - كما ان الايديولوجيات بدون القوى المادية تتحول الى مجرد نزوات فردية) « (٤) » .

ان هذه « الملاحظات » التي يقدمها غرامشي حول « الايديولوجيا » تضع من جهة حدا للنزعة الاقتصادية الماركسية التي تستعيد المذهب الحسي في طرح مصادر افكارنا على قاعدة البنية التحتية ، كما وان هذه الملاحظات تؤكد من جهة ثانية على تاريخية تحليل الايديولوجيا في المنهج الماركسي ، وتاريخية التحليل تعني هنا ان لا مجال لصياغة نظرية في الايديولوجيا خارج الصراع الطبقي الذي يدور في تشكيلة اجتماعية معينة ، وهو ما يرد على « مفاجأة بعض الماركسيين لاكتشافهم ان النصوص الماركسية الكلاسيكية لم تعالج الايديولوجيا كمفهوم عام تعوزه الصياغة النظرية بل تناولت تحليل ايديولوجيات معينة في سياق تشكلها واندثارها في لحظات ثورية معينة » وهذا ما نلمسه عند Yves Durox في بحثه النظري حول الايديولوجيا وهو ما استند اليه Althusser فيما بعد لصياغة نظريته في الايديولوجيا :

« ان ثمة ضرورة ملحة لايجاد تحليل مادي للبنى الفوقية لا يقل دقة عن التحليل الذي قدمه ماركس في « رأس المال عن البنى التحتية » فالصراع الطبقي يفترض وجود تحليل ليس فقط لشروط وجود الطبقات ، وهي الشروط التي حلل ماركس جوهرها ، ولكن

(٤) غرامشي ، نفس المرجع

ايضا تحليل شروط ممارسة هذا الصراع في الحيز المحدد الذي يدور فيه هذا الصراع . وهنا نرى النقص النظري الكبير الذي عانى منه الفكر الماركسي فيما يخص البنى الفوقية . لكن هذا النقص ليس كليا اذ نجد في الادبيات الماركسية بعض الكتابات المشتقة التي يمكن الانطلاق منها :

١ - بعض نصوص لماركس وانجلز حول البنى الفوقية :
« ١٨ برومير » - « انتي دوهرنغ » - اصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة » - واخيرا تعليقات لينين على هذه النصوص في « الدولة والثورة » .

٢ - توجد بعض التحليلات لماركس حول كومونة باريس وهي ليست تحليلات مباشرة للبنى الفوقية ، بل تتناول البنى الفوقية الرأسمالية في لحظة انهيارها او تحولها الثوري . وهي تحليل لم يستفد منها الماركسيون فيما بعد لتطويرها نظريا باستثناء لينين في « الدولة والثورة » .

٣ - غرامشي هو اول ماركسي حاول ان يعالج البنى الفوقية بشكل منهجي رغم ان مشروعه بقي في حدود الملاحظات الجزئية القيمة التي لم تتطور نظريا بعد موته .

٤ - التجارب الثورية التي اسهمت في تحويل البنى الفوقية من ضمن مشروعاتها الثوري (٥) .

ان ما سمي « نقصا » في النظرية الماركسية حول البنى

(٥) Yves Duroux - L'analyse de la superstructure
(cours donné à l'Université de Vincennes au cours de l'année 1970).

الفوقية والذي دعاه التوسير « بالاستعارة الوصفية المكانية » للبناء (التحتي والفوقي) ، انما يعكس توجهها نظريا معينا ينطلق من معالجة المفاهيم الماركسية ، للمستويات الثلاثة الاقتصادية والسياسية والايديولوجية انطلاقا من مفهوم البنية الـ Synchronique طامسا مفهوم الصراع الطبقي الـ Diachronique وهو ما لا بد لنا من الوقوف عنده خاصة وان التصنيفات الماركسية لفكرنا السياسي اعتمدت على فرضياته .

النظرية الألتوسيرية في الإيديولوجيا

اذا انطلقنا من مقال التوسير حول « الإيديولوجيا واجهزة الدولة الإيديولوجية » (٦) وهو يشكل الصيغة الأخيرة لمفهوم الإيديولوجيا الألتوسيري - وبذلك يكون نقد جاك رونسبير لنظرية التوسير حول الإيديولوجيا (٧) لا يأخذ بعين الاعتبار اجتهاده الأخير - فأننا نستطيع ان نميز في مشروع التوسير ثلاث خصائص :

١ - يقوم مشروع التوسير على انتاج مفهوم عام للإيديولوجيا وتحليل لتسق الاشتغال الإيديولوجي مستقلين عن مضمون الإيديولوجيا الملموس ، اي مستقلين عن الطبيعة الطبقيّة لهذه الإيديولوجيا . وهذا الجوهر الأيدي للإيديولوجيا يستند الى :

١ - التعارض الجنري ، اللاتاريخي ، بين العلم والإيديولوجيا .

(٦) Louis Althusser - Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (La Pensée, No. 151 - Juin 1970).

تجد المقال معربا في « دراسات عربية » (عدد ١٠ - ١٩٧٣)
(٧) Jacques Rancière - La Leçon d'Althusser (NRF. 1974).

ب - موضوع استمرار الوظيفة الايديولوجية في كل من المجتمعات الطبقية واللاطبقة .

٢ - اما لجهة وظيفتها فان التوسير يسبغ على الايديولوجيا عامة وظيفة ان تحافظ على الافراد في مكانهم وسط علاقات الانتاج . اي انه يعطي - كما يلاحظ جاك رونسير - لكل ايديولوجيا وظيفة تعود اصلا الى ايديولوجيا الطبقة المسيطرة .

٣ - يقوم التوسير بتحليل ما يعتبره جوهر اي اشتغال ايديولوجي ، وينحصر هذا التحليل بموضوعتين :

١ - ان الايديولوجيا تمثل العلاقة الخيالية القائمة بين الافراد والممارسات الاجتماعية .

ب - لا وجود للايديولوجيا الا كفعل للذات ، وهي تستدعي الافراد كذات .

ان هذه النقاط تشكل مجمل مشروع نظرية التوسير حول الايديولوجيا بشكل عام وهو المشروع الذي انطلق منه التوسيريون العرب - كما رأينا على انه « مكتسب نظري » - لدراسة تاريخ فكرنا السياسي المعاصر .

« يستند هذا المشروع النظري يقول Alain Badiou (٨) الى نظرية بنوية في المستويات وليس الى نظرية جدلية في التناقضات . ان النظرية الماركسية تتحول ضمن هذا المشروع الى نظرية في الكل الاجتماعي ، كتفصل للمستويات يمكن من خلاله

Alain Badiou - De l'idéologie (Maspero 1976). (٨)

وهو احد ابرز التوسيريين « المايين » الذين انتقدوا التوسيرية من الداخل .

تحديد كل مستوى على حدة كعنصر من تركيب البنية . ان هذا المشروع يعكس في الواقع تصورا شكليا وسوسيولوجيا للنظرية الماركسية ينتج تحليلا لا تاريخيا لاغراضه دون ان يضطر للتعامل مع المضامين الطبقية العينية للمستويات المطروحة . ان المنهج الماركسي بعيد كل البعد عن هكذا تصور : بالرغم من تضمنه مفاهيم عامة ، فان كتاب رأس المال لا يشكل نظرية عامة في انماط الانتاج كما يدعي التوسير ، ان النظرية الماركسية تعتمد دائما على تحقيق تاريخي عيني . ومهما بلغت درجة العمومية في المفاهيم الماركسية ، فان المضامين محددة دائما في الوضع الملموس . فلا عجب اذن اذا اتسم مشروع التوسير الشكلي بانه مشروع غير مادي وغير جدلي .

٩ - غير مادي - ان النتيجة الحتمية لمشروع التوسير تؤدي الى قطع العلاقة الداخلية التي تربط الايديولوجيا بقاعدتها المادية . وهذا ما يتضح من تعريف الايديولوجيا « كتمثل للعلاقة الوهمية بين الافراد والممارسة الاجتماعية » .

ب - غير جدلي - ففي الوصف التوسيري يستحيل فهم القانون الداخلي لتغير موازين القوى الايديولوجية . ويغيب عن هذا الوصف الصراع الايديولوجي ، التناقض الثورة . في حين ان هذا الصراع هو الموضوع الذي ينطلق منه الفكر المادي الجدلي . ان نظرية الايديولوجيا ، بالنسبة للماركسيين ، هي دائما نظرية التحولات الايديولوجية وليست نظرية الحالات الايديولوجية . وهي تحتم ان تتناول الايديولوجيا كصيرونة متناقضة ذات مرجع داخلي ، مرتبط بالتحولات الواقعية ، فالايديولوجيا ككل الاشياء يجب معالجتها كصيرونة للانقسامات (وهو يصبح ممكنا من وجهة نظر الطبقات الكادحة) وليس كحالة توحيد موحدة في المستوى البنوي (وهو مايعكس وجهة نظر الطبقة المسيطرة) .

في البدء كانت الممانعة أو الممانعة سر الغلبة .

إذا اخذنا بعين الاعتبار مجمل هذه الملاحظات النقدية حول الفرضيات التي قامت عليها النظرية الاتوسيرية في الايديولوجيا ، وهي نفس الفرضيات التي استند اليها التوسيريو بلادنا لكتابة تاريخ فكرنا السياسي منذ « النهضة » ، فاننا نستطيع ان ننطلق من موضوعة مركزية وهي ان هذه النظرية تنطلق من « البنية » بدل ان تنطلق من « التاريخ » اي من الصراع الطبقي . والانطلاق من الصراع الطبقي لتحليل ايديولوجيات محددة بسدل التفتيش عن « نظرية عامة للمستوى الايديولوجي » يعني ان نكون محازبيين لوجهة نظر المغلوبين ، ويكون دليلنا في ذلك تجربة الفئات المغلوبة وممارستها المباشرة التي تشكل مصدر كل نظرية بما فيها نظرية الايديولوجيا .

بهذا المعنى فان علاقات الاستغلال والقمع يختبرها ويتحملها افراد مصدرون . وهم بذلك يكتسبون معرفة حسية بقمعهم ومعرفة تتفاوت في تماسكها ولكن نواتها موجودة باستمرار وهي ملازمة للقمع والاستغلال والسيطرة . فاعادة الانتاج الموسعة لقوة العمل كما يطرحها التوسير كمرتكز لنظريته في الايديولوجيا تفترض السيطرة الطبقيّة وقد انتصرت وانتصارها في البنية يحول الافراد « البيولوجيين » (والفكرة لـ Yves Duroux) الى افراد اجتماعيين مروضين ، ان هذه النظرية تتعامل مع الغلبة او السيطرة الطبقيّة لذاتها وتغيب نقيضها الملازم لها : اي « ممانعة المغلوب » ، والتي تشكل مرتكزا اساسيا للفكر الماركسي وثقافة الثوريين بالحركة الجماهيرية ، هذه الممانعة - العملية والنظرية - متفاوتة ومتناقضة وهي بذلك تعكس التفاوت والتناقض في العلاقات الطبقيّة . فالحقل الايديولوجي للمغلوبين الممانعين يقدم نفسه دائما كشكل متناقض للتناقض الواقعي ، وهذا التمثل هو الوعي المباشر

للعلاقات الواقعية في جوهرها القمعي والاستغلالي . وهو ما يحدد الايديولوجيا في مسارها العملي والنظري كصراع بين الغالب والمغلوب تختلف طبيعة طرفيه وبالتالي لا يمكن ان نعكس نظرية الايديولوجيا لاحد الطرفين وتعميمها على الطرف الاخر . فالغالب يعرض على المغلوب رؤيا ممنهجة للصراع جوهرها التماثل والصلح ، وهذا لا يعني ان الغالب لا يعي كنه الصراع (تعالج بذلك ايديولوجيته على اساس « اللوعي ») او انه تغيب عنه « ممانعة » المغلوب ، ولكنه يمنهج للمغلوب الاستمرارية « الشرعية » لغلبته وانكاره لا يطمس الصراع مع المغلوب بل يطمس طبيعة هذا الصراع العدائية وي طرح امكانية الصلح والوفاق كحل للتناقض . « فالعملية » الايديولوجية التي يمارسها الغالب ليست مطلقة اذ تصطدم بحدود « ممانعة » المغلوب التي يدخلها الغالب في حساباته ويصوغ ايديولوجيته على اساس معرفته « الضمنية » بوجودها ومجاهرتها « العلنية » بتغيبها وطمسها وتشويهها ، ان التعمية الايديولوجية التي يمارسها الغالب تتناول بالتحديد ليس تناقض الغالب مع المغلوب بل تشويه ممانعة المغلوب ضد السيطرة وهي ممانعة ترتكز ، في وعي المغلوب المباشر الى رؤية العلاقة كتناقض تناحري وكتمايز حاد ، وهذا ما يسعى الغالب الى طمسه والى ان يحل محله رؤية تقوم على طرح النزاع كاختلاف طبيعي يؤكد « الهوية » و « التماثل » الابدي ، مع وعد المغلوب دائما بجنة المساواة الوهمية خارج العلاقات الفعلية وهو وعد ملازم لكل الايديولوجيات الغالبة :

حتى افلاطون حملت ايديولوجيته وعدا للمعيّد بمشاركته متساوية في عالم الافكار ، وكذلك حملت الايديولوجيا الدينية الاقطاعية في الغرب - وهي التي بررت التراتبية الاجتماعية على انها معطى طبيعي مرده حكمة الله - وعدا للمغلوب بالمساواة في الآخرة ، مساواة الارواح في الدينونة امام خالقها ، كما وان

الايدولوجيا البورجوازية الحقوقية التي تنطلق من التمايزات الاجتماعية ، حملت في طياتها وعدا (نظريا) للمغلوب بالمساواة امام القانون وامام السلطة (شمل الانتخاب كل المواطنين) . هذا ونرى ان الايدولوجيا الاستعمارية التي انطلقت حينما من « خصوصية » الاسلام ، وحيانا من شمولية المسار الغربي البورجوازي ، حملت معها وعدا وهميا للمستعمر (العربي) بالمساواة والتماثل والاندماج الحتمي بحضارة العصر .

لذلك فان ايدولوجيا الغالب تحاول الالتفاف على التناحر والتمايز الواقعيين عبر صياغة موضوعة مزدوجة حول الوحدة والتماثل :

١ - ان اي تناحر بارز هو كناية عن اختلاف او تناقض غير عدائي يمكن حله حيبا .

ب - كل تمايز هو بحد ذاته غير جوهري : فالهوية والمساواة هي مبدأ الكائن ، ليس في العلاقات الواقعية بالطبع ، ولكن في سجل الحضور امام القدر ، امام الله امام صندوق الاقتراع او امام حضارة العصر .

ان ايدولوجيا الغالب تعادي جدلية العلاقات الواقعية ، ولكن ليس من منطلق التمايز النيتشوي ، بل من منطلق وهم ازالة التناحر والعداء بمبدأ الهوية والتماثل والمساواة ، وهذا ما يهاجمه النضال الايدولوجي « العملي » للمغلوب . ان نظام قيم الغالب لا يتحمل داخله ان تتحول « ممانعة » المغلوب الى « تمرد » اذ ان تمرد المغلوب يؤكد عمليا على التناحر والتمايز ويطالب بالمساواة في العلاقات الواقعية وليس في الآخرة او في الانتخاب الديمقراطي او في حضارة العصر ، ان ايدولوجيا الغالب تطرد خارجها امكانية التمرد والثورة ، فالمغلوب « الممانع » والتمرد هو « الشوان » وهو « الخاص » الذي يجب ازالته لكي تتجلى القاعدة في نصاعة « العام » .

وعلى النقيض من ذلك ، فان على انتفاضة المغلوب ، لكي تعي ذاتها ان تقوم بقلب المقاييس : فبالنسبة لانتفاضة المغلوب يتجسد الشوان في مبدأ الهوية والتماثل الذي تبشر به ايدولوجيا الغالب ، اما القاعدة فانها تتجسد في التناحر والممانعة والانتفاضة . المساواة هي الواقع الفعلي المحتمل والتراتبية القائمة هي التجريد الزائل . يقول أنجلز بهذا الصدد :

« ان الطبقة الدنيا في المجتمع ، لكي تنمي قوتها الثورية ، لكي تكتسب وعيا واضحا لموضعها العدائي تجاه بقية عناصر المجتمع ولكي توحد نفسها كطبقة ، عليها ان تبدأ برمي كل ما يمكن ان يصلحها مع النظام الاجتماعي القائم ، وان « تتخلى عن تلك الملذات النادرة التي ما زالت تعينها مؤقتا على تحمل وجودها المضطهد » (٩) .

لذلك فانه لا يمكن تناول الايدولوجيا ، ماركسيا ، بمعزل عن الحركة التي تظهر عبرها في انقسامها التاريخي ، اي بمعزل عن حركة انتفاضة المغلوبين وتعبيراتها الايدولوجية العملية (المعاشة) والنظرية ، ان اية محاولة لطرح مشكلة الايدولوجيا وكتابة تاريخها ، يجب ان تنطلق من غياب مفهوم الممانعة والثورة في ايدولوجيا الغالب ، وتجعل من هذا الغياب او التغييب حضورا دائما يقع في صلب الرهانات الماركسية على مستوى الصراع الطبقي والتاريخ وليس على مستوى البنية : « ان الجماهير على حق في ان تتور » - « والجماهير هي التي تصنع التاريخ » . « وحيث يوجد قمع واستغلال يوجد ممانعة وتمرد » .

ان صياغة مسألة الايدولوجيا وتاريخها بهذا الشكل تفترض

(٩) F. Engels - La Guerre des Paysans en Allemagne.
gne.

اذن حين نقول ان نمط الانتاج الرأسمالي الغربي الوافد الى بلادنا مع عصر « النهضة » في القرن التاسع عشر حاملا مشروع تسلط وايدولوجيا الغالب الشاملة ، ان نحدد على اي شيء تمسارس ايدولوجيا الغالب سيطرتها او تسلطها . والا تصبح فكرة سيطرة الغالب احادية الجانب وبدون معنى وتكتفي بوصف « الإفكار المسيطرة » باشكالها الفكرية (او اشكالياتها المنطقية) بمعزل عن الممارسة التاريخية ، ان ثمة علاقة عضوية بين وجود المغلوب (كجماهير او كطبقة) بممانعته العملية والنظرية ، وكيفية صياغة ايدولوجيا الغالب ، تمر هذه العلاقة عبر الصراع الطبقي وموازين القوى . فالانطلاق من فرضية « هيمنة نمط الانتاج الرأسمالي او الكولونيالي » في بلادنا كشيء منجز « بنويا » ان هو الا افتراض نظري يدحضه واقع الصراع التاريخي . فمشروع التسلط الاجنبي ، بما يحمله من ايدولوجيا الغالب ، يجب رده في مساره التاريخي الى ما يقع خارجه ، اي الى « الممانعة » الجماهيرية التي تتناقض تاريخيا مع مشروع تسلطه . فلا معنى للايدولوجيا المسيطرة الا بوجود مقاومة دائمة في وجه سيطرتها . ولا تظهر السيطرة كسيطرة (اي الغالب كغالب) الا من وجهة نظر المغلوب التي « بدأت دائما » بممانعة سيطرة الغالب . وهذه نقطة في غاية الاهمية منهجيا اذ تحدد منطلق كتابة تاريخ فكرنا السياسي المعاصر انطلاقا من « الممانعة » المحلية للجماهير المغلوبة بدل الانطلاق من « سيطرة » او « هيمنة » نمط الانتاج الرأسمالي باسم اولوية الحاضر على الماضي كما يفعل اللاتوسيريون العرب . وهكذا تتحدد وجهة البحث عن :

١ - ما هو وضع المغلوبين (الحركة الجماهيرية والفئات الدنيا) الممانعين كإمكانية انتفاضة وثورة .

٢ - ما هي ايدولوجيا المغلوبين (العملية والنظرية) التي

تمسك بممانعتهم وتحدد للمغالب افق صراعه الايدولوجي الاستراتيجي والتكتيكي .

٣ - ليست قوة غلبة ايدولوجيا الغالب « الانسانية » هي التي صنعت ضعف وهزيمة الممانعة العربية الاسلامية ، بل ان ضعف الحركة الجماهيرية العربية ماديا وضعف « بروليتارياتها » التي انعكست في ضعفها وانهازمها الايدولوجي هي التي صنعت القوة الظاهرة لايدولوجيا الغالب الاجنبي . والهزيمة مسألة تتعلق بموازين القوى وليست منهجا في التحليل يغيب امكانية تحولها الى انتصار ضمن موازين قوى مغايرة .

٤ - ان الممانعة الايدولوجية التي يبدوها المغلوب تعكس انقساما مزدوجا :

أ - انقسام بين الغالب والمغلوب .

ب - انقسام داخل المغلوب بين جزء منه (فئات معينة) تتغلغل فيه ايدولوجيا الغالب ، فيعيد صياغتها ضمن وظيفة الممانعة ولكن على ارضية ايدولوجيا الغالب ، وجزء آخر يكشف الممانعة على ارضيته الايدولوجية العملية .

٥ - ان تاريخ الصراع الفكري يندرج في آلية التحولات الايدولوجية ضمن الصراع الطبقي على قاعدة ان المحرك الاساسي لهذه التحولات ان هو الا انتفاضة الجماهير الثورية ، ان الانتفاضة الجماهيرية هي القاعدة العملية التي تتشكل عليها الممانعة وانطلاقا منها تتشكل التحولات في ايدولوجيا الغالب كمقاومة لهذه الممانعة وهو ما ينعكس وسط الحركة الجماهيرية نفسها في تناقض بين ايدولوجيا المغلوب العملية ، وايدولوجيته النظرية (اي ايدولوجيا المثقفين الذين تناولت التصنيفات السابقة تاريخهم) .

تحول الممانعة الى مغالبة او استئلهام القديم في بناء الجديد .

يقول انجلز في وصفه لحرب الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر : « في نفس الوقت الذي كانت فيه فلسفة منذر الدينية تلامس الاحاد ، فان برنامجه السياسي كان يلامس الشيوعية ، وان اكثر المذاهب الشيوعية الحديثة ، حتى عشية ثورة مارس ، لم تكن تملك ادوات نظرية اغنى من مذاهب القرن السادس عشر « المنذرية » .

ان هذا البرنامج الذي لم يكن حصيلة مطالب الرعاع في ذلك العصر بقدر ما كان استشرافا عبقريا لشروط انبثاق العناصر البروليتارية الموجودة كنواة بين هؤلاء الرعاع ، ان هذا البرنامج كان يطالب بمباشرة بناء مملكة الله وجنة الانبياء وذلك عبر عودة الكنيسة الى اصلها وعبر تصفية كل المؤسسات المتناقضة مع هذه الكنيسة البدائية المفترضة والتي هي في الواقع كنيسة جديدة كليا . لم تكن مملكة الله ، بالنسبة لمنذر ، شيئا آخر مختلفا عن مجتمع لا يعرف اي تمايز طبقي ، ولا اية ملكية فردية ، ولا اية سلطة دولة مستقلة وغريبة عن اعضاء المجتمع . ان كل السلطات القائمة اذا رفضت الخضوع والالتحاق بالثورة ، فيجب قلبها . كل الاعمال والممتلكات يجب ان تكون مشتركة كما يجب ان تسود المساواة الكاملة » (١٠) .

ان هذا البرنامج الذي يصفه انجلز واضح . انه برنامج شيوعي يطالب بازالة المجتمع الطبقي ، بالغاء الملكية الفردية وباضمحلال الدولة . ولكنه برنامج صاغته الحركة الجماهيرية في ألمانيا في ظل سيادة نمط انتاج مما قبل رأسمالي وحيث لم تكن البروليتاريا تشكل بعد لا اكثرية المجتمع ولا طليعته الثورية ، وهذا ما يطرح تساؤلا اساسيا حول الظروف التاريخية التي تتحول

F. Engels - La guerre des paysans en Allemagne. (١٠)

فيها « ممانعة » الحركة الجماهيرية السلبية الى برنامج « مغالبة » (او برنامج سلطة) ايجابي يطرح بديلا جديدا للسلطة القديمة . وهذا ما يطرح مسألة « الثوابت الشيوعية » في كافة الانتفاضات الجماهيرية بما فيها الانتفاضات غير البروليتارية ، وقد تميزت « ثوابتها الشيوعية » هذه بموقف عملي - عبرت عنه الانتفاضات - مناوئ للتسلط كتسلط ويسعى الى ازالة اسسه الموضوعية : التمايز الطبقي والدولة . وهذا الموقف السلبي « الممانعة » كان يستلهم القديم ويستعير شكل تعبيره من اللغة الدينية السائدة ولكن كانت دائما تعوزه القاعدة المادية ليتحول الى برنامج « مغالبة » ايجابي (برنامج سلطة) وذلك لغيب الطبقة القادرة - من بين الطبقات المغلوبة - اي البروليتاريا - (كقوة منطقية - كوجهة وليس كقوة عددية) على صياغة هكذا برنامج يمنع الطبقات الاخرى من تجيير الانتفاضات الجماهيرية لصالحها الخاص .

ان هذه المسألة تطرح علينا بحدة اليوم في العالم العربي خاصة ان بين « الممانعة » - بشقها السلبي التي وسمت الحركة الجماهيرية بالاسلام تستلهم هذه الحركة كنموذج من الماضي لمقاومة التسلط الاجنبي - « والمغالبة » - كبرنامج سلطة ايجابي يعتمد الماركسيون كمقياس لنجاح او فشل اية حركة جماهيرية تلجأ الى لغة الاسلام - قلنا خاصة ان بين « الممانعة » و « المغالبة » بهذا المعنى تاريخا من الوحدة والصراع يسم بطابعه تاريخ فكرنا السياسي المعاصر ويطرح مسألة لا تقل اهمية تتعلق بالصلة القائمة بين تمردين : تمرد الجماهير وتمرد المثقفين وافكار كل منهما ، وكيف يكتب تاريخ كل منهما .

تمرد المثقف - يقول غرامشي في مطلع كتابه

les cahiers de la prison وفي محاولته ثبيان ان كل الناس

فلاسفة :

لقد سبق ان رأينا ان الممانعة الايديولوجية التي يبيدها
المغلوب تعكس انقساماً مزدوجاً :

١ - انقسام بين الغالب والمغلوب .

ب - انقسام داخل معسكر المغلوب بين جزء منه (فئات
معينة) تتغلغل فيه ايديولوجيا الغالب ، فيعييد صياغتها ضمن
وظيفة الممانعة ولكن على ارضية الغالب الايديولوجية ، وجزء آخر
يكثف الممانعة على ارضيته الايديولوجية العملية .

لقد تميزت الممانعة الجماهيرية ذات الطابع الاسلامي فسي
بلادنا بلحمة متينة بين الايديولوجيا العملية والايديولوجيا النظرية
التمثلة بالشيخ من جهة ، وبلحمة عضوية بين الايديولوجيا
والسياسة من جهة ثانية ، وهذه اللحمة هي التي تميز الاسلام ان
ارتبط دور المثقف الديني (الشيخ او الفقيه) بمفهوم السلطة
السياسية (الخلافة والولاية) فهو مؤيد للسلطة العادلة وملزم
بالتمرد والثورة على الحاكم الجائر ، ان هذه اللحمة المزدوجة :
الايديولوجيا العملية الشعبية/ايديولوجيا المثقف النظرية من جهة
والايديولوجيا/السياسية (بوجهيها الشعبي والسلطوي) كان
عمادها « مثقف عضوي » بمفهوم غرامشي هو رجل الدين ، وقد
ارتبط مشروع التسلط الاجنبي ، على هذا المستوى ، بتفتيت هذه
الممانعة عن طريق ضرب هذه اللحمة المزدوجة : فمن ضمن مبدئ
فصل الدين عن الدولة حاول الغالب ضرب اللحمة القائمة بين
السياسة والايديولوجيا في الاسلام عن طريق تهمة الاسلام ورجل
الدين في الدولة وفي المجتمع ، واستبداله بقوانين مستوحاة من
الديتاتير والقوانين الاوروبية لتنظيم شؤون الدولة وتقنين العلاقة
بين افراد المجتمع ومن ضمن مبدئ اولوية التقنية الغربية والفلسفة
الوضعية الملائمة له ، حاول الغالب ضرب اللحمة القائمة بين
الايديولوجيا العملية الشعبية وايديولوجيا المثقف العضوي النظرية

« ينبغي تبديد الوهم الشائع الذي يقول ان الفلسفة مهمة
غريبة وشاقة لجرد كونها نشاطاً ذهنياً متميزاً تتعاطاه فئة من
الاختصاصيين او من الفلاسفة المنهجيين المحترفين » . والواجب
تبيان اولاً باول هو ان كل البشر فلاسفة ويكون ذلك بتعريف حدود
وملامح الفلسفة العفوية التي يمارسها الجميع . وهذه الفلسفة
كامنة

١ - في اللغة - واللغة مجموعة من المعطيات والمفاهيم
المحددة ، وليست مجرد كلمات لا محتوى نحوي لها .

٢ - في الحكمة الشعبية والحس السليم .

٣ - في الدين الشعبي ، وبالتالي في مجمل نظام المعتقدات
والخرافات ووجهات النظر وانماط السلوك التي تشملها جميعاً
تسمية فولكلور ، (١١) .

اذا كان هذا الطرح عند غرامشي يسلط الضوء على
الايديولوجيا المعاشة والممارسة من قبل الناس العاديين ، فانه يمرر
الفلسفة والفكر من مفهومه النخبوي السائد ويعطى الاولوية
لايديولوجيا الجماهير العملية والتمثلة باللغة والحكمة الشعبية
والدين الشعبي . واذا كانت الممانعة الجماهيرية ضد التسلط
الاجنبي في بلادنا قد ارتكزت الى هذه العناصر في تماسكها
الداخلي ، فان هذه الممانعة لم تكن بمعزل عن عملية تكون
الايديولوجيا المنظرة التي حملها مثقفون من انواع مختلفة ضمن
مسار العلاقة بين الغالب والمغلوب ، بين التسلط الاجنبي والممانعة
الجماهيرية .

Antonio Gramsci - Gramsci dans le texte (Edi- (١١)
tions sociales).

في الاسلام عن طريق تكوين مثقف « حديث » نخبوي و « متخصص » في فروع المعرفة الحديثة ، وقد تمثل شرط انتاج هكذا مثقف في الطلاق بين ايدولوجيته النظرية والايديولوجيا العملية الشعبية المعاشة . ان تكون هذا المثقف الحديث يعكس ويدون حركة قطع جنوره الشعبية و « التحرر » من عبء تمثيل طموحات الحركة الجماهيرية وممانعتها للغالب (السلطة) واتجاهه لان يصبح ممثلا للغالب - خواجه السلطة او حاجب السلطان كما يقول ابن خلدون - لدى الجماهير المغلوبة . انه بذلك يفقد السلطة الفعلية التي يستمد منها المثقف العضوي من تحت ، من لصمة ايدولوجيته النظرية بالايديولوجيا العملية الشعبية المعاشة ، فيستند في وضعه الوسيط الجديد ، بين السلطة والشعب ، الى سلطة « شكلية » يستمد منها من فوق ، هي سلطة « العلم » و « الثقافة العصرية » التي تحاول ان ترث وتنافس سلطة المثقف الشعبي . وهي سلطة تنمو في فترات هزيمة الممانعة الجماهيرية وفترات تقلص الصراع بين الغالب والمغلوب . فيقول ابن خلدون بهذا الصدد في « التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول » :

« اعلم ان السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على امره . الا ان الحاجة في اول الدولة الى السيف ما دام اهلها في تمهيد امرهم اشد من الحاجة الى القلم ، لان القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني ، والسيف شريك في المعونة . وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه ، ويقل اهلها بما ينالهم « من الهرم الذي قدمناه ، فحتاج الدولة الى الاستظهار بآرباب السيوف وتقوى الحاجة اليهم في حماية الدولة ، والمدافعة عنها ، كما كان الشأن اول الامر في تمهيدها . فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين ، ويكون آرباب السيف حينئذ اوسع جاها واكثر نعمة واسنى اقطاعا . واما في وسط الدولة

فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لانه قد تمهد امره ، ولم يبق همه الا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الاحكام ، والقلم هو المعين له في ذلك ، فتعظم الحاجة الى تعريفه ، وتكون السيوف مهملة في مضاجع اغمارها ، الا اذا نابت نائبة او دعيت الى سد فرجة ، وما سوى ذلك فلا حاجة اليها . فيكون آرباب الاقلام في هذه الحاجة اوسع جاها ، واعلى رتبة ، واعظم نعمة وثروة ، واقرب من السلطان مجلسا ، واكثر اليه ترددا وفي خلواته نجيا ، لانه حينئذ الله التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه ، والنظر في اعطافه ، وتثقيف اطرافه ، والمباهاة باحواله ، ويكون الوزراء حينئذ واهل السيوف مستغنى عنهم ، مبعدين عن باطن السلطان ، حذرين على انفسهم من بوارده .

« وفي معنى ذلك ما كتب به ابو مسلم للمنصور حين امره بالقدوم : « اما بعد فانه مما حفظناه من وصايا الفرس ، اخوف ما يكون للوزراء اذا سكنت الدهماء » . سنة الله في عبادته ، والله سبحانه وتعالى اعلم » (١٢) .

ويمكننا ، استنتاجا ، القول بان العلاقة بين الغالب والمغلوب هي التي تحدد نوع المثقف ودوره ، اذ يمكننا ان نعقب على ابي مسلم بالقول : اخوف ما يكون المثقف اذا اشتدت الدهماء ، وترسم هنا حركتان تحكمان علاقة الغالب بالمغلوب : حركة خمود الممانعة الجماهيرية للمغلوبين يلزمها اشتداد بأس الغالب واستقرار سلطته نسبيا واتجاه المثقف نحو السلطة وهو ما يطلق عليه ابن خلدون تسمية الجباية :

« قد قدمنا ان هذا اللقب كان مخصوصا في الدولة الاموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابيه دونهم او

(١٢) ابن خلدون المقدمة

يفتحه لهم على قدره في مواقيته . وكانت هذه منزلة يومئذ عن الخطط مرسومة لها ، إذ الوزير متصرف فيها بما يراه . وهكذا كانت ، سائر أيام بني العباس ، وإلى هذا العهد ، فهي بمصر مرسومة لصاحب الخطة العليا المسمى بالنائب .

« وأما في الدولة الأموية بالاندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة » والعامية ، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء ، فمن دونهم « (١٣) » .

إن هذا النوع من المثقف (مثقف السلطان أو الحاجب) الملازم لغلبة الغالب وانهزام ممانعة المغلوب ، يقابله في الحركة العاكسة ، أي في تصاعد ممانعة المغلوب وتصعد غلبة الغالب ، نشوء مثقف يتمرد على الغالب (السلطة) ، إذ إن حجابة السلطان بابها ضيق لا يتسع لجميع المثقفين ولا يتسع لطموحاتهم في السلطة خاصة في مرحلة « اشتداد الدهماء » ، ويأخذ تمرد هذا المثقف - الحاجب شكلين :

١ - تمرد أيديولوجي ثقافي سلبى يقذف بالمثقف الحاجب على طريق نقد وفضح قوانين السلطة وقيم المجتمع ضمن حركة خروج جديدة من مجتمع السلطة بعد أن كان قد خرج سابقا من مجتمع المغلوبين في تكوينه كمثقف سلطان منفصل عن الأيديولوجية العملية الشعبية .

٢ - تمرد سياسي إيجابي يحاول أن يتخطى مرحلة النقد الفكري ضمن حركة عكسية للدخول مجددا في المجتمع ، مجتمع المغلوبين هذه المرة ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة . إن هذا التمرد يكتسب بعده السياسي من تمرد آخر يقع خارجيه ،

(١٣) ابن خلدون - المقدمة

ويحتويه هو تمرد الجماهير ، وهذا الانخراط الجديد لاعادة اللحمة المفقودة بين الأيديولوجيا العملية الشعبية والأيديولوجيا النظرية للمثقف المتمرد تعكس مشكلة هذا المثقف في تمرده وليس مشكلة الجماهير التي بقي مثقفوها وسطها ، لذلك تتضح بالنسبة للمثقف المتمرد ، في سياق انخراطه السياسي في الممانعة الجماهيرية ، صعوبة هذا المسار الذي يبدأ بتناقض الأيديولوجيا النظرية التي يحملها من معلوماته الكتابية والأيديولوجيا العملية التي تحملها الحركة الجماهيرية انطلاقا من ماضيها السحيق الذي تستمد منه عناصر تماسكها وممانعتها في وجه الغالب .

إن مسار تحقق عضوية المثقف المتمرد يعكس هذا التناقض بين الأيديولوجية الثورية « النظرية » التي تحاول الانخراط في أيديولوجيا « عملية » شعبية دينية ذات ثوابت شيوعية ، وهذا الانخراط لا يهدف إلى ترك المغلوبين « البسطاء » في مستوى الحكمة الشعبية البدائية التي يدينون بها ، وإنما يسعى إلى قيادتهم نحو بلورة رؤية شاملة أرقى للعالم . ولكن هذه القيادة تطرح مسألة مهمة أثارت نقاشا طويلا في صفوف اليسار في نهاية الستينات ، خاصة بعد أحداث أيار ١٩٦٨ وتتناول العلاقة بين المثقف الطليعي والجماهير ، بين الوعي النضالي وعفوية الجماهير ، وتمحور النقاش حول نظرية لينين في الحزب الواردة في ما العمل؟ يقول Adriano Sofri بهذا الصدد :

« إن الوعي الثوري ، بالنسبة للينين ، هو حصيلة لقاء بين نضال الطبقة العاملة الاقتصادي (وهو Trade-unioniste بذاته ، وملازم للنظام) والمثقفين الماركسيين الخائنين لطبقتهم البورجوازية . إن الوعي يأتي إلى الطبقة العاملة « من الخارج » . إن الحزب ، تنظيم الثوريين الذين يملكون أدوات تحليل ماركسي ، هو الذي يجسد وعي البروليتاريا الثوري .

« يوجد في التراث المعادي لللينينية حجة يجدر ان نرد لها الاعتبار : « البيروقراطية » الملازمة للمفهوم اللينيني . ان تاريخ الحزب البولشفي هو تاريخ عشرات السنين من النضال البطولي، العنيد والمنهجي لتوثيق الاواصر بالطبقة العاملة وبالجماهير المضطهدة . ان الثقة بالجماهير ، والقدرة على توثيق الصلة بها في ظروف كان النضال فيها في غاية القساوة ، كل ذلك لا يمكن انكاره من قبل من يريد فعلا فهم انتصار ثورة اكتوبر .

« لكن التعريف اللينيني لا يقدم لنا اليوم حلا للمسائل التي تعترضنا . ان التعريف اللينيني للنضال العمالي « العفوي » على انه جوهريا trade-unioniste ، « اقتصادي » ، يقودنا الى طرح مسألة علاقتنا بالطبقة العاملة « كغزو » ايدولوجي، « وكادخال من الخارج » للوعي السياسي . في حين انه لا يمكن اختصار النضال العمالي العفوي برده الى المجابهات « الخاصة » والـ trade-unionistes لعمال معينين ضد ارباب عمل معينين : بالعكس ، ان هذا النضال يصل الى مستوى عال من الرفض السياسي للعقلانية الرأسمالية .

« ... يجب ان نعترف بان الوعي ليس « خارج » الجماهير . من جهة اخرى ، لا يمكننا التوقف اليوم عند تعريف لينين للمثقفين (الممثلين المثقفين للطبقات المسيطرة) : ان هذا التعريف لا يأخذ بعين الاعتبار التحولات الحاصلة في البنية الطبقيّة للإمبريالية المعاصرة ، كما تبين ذلك الحركة الطلابية ... فاذا كان ما زال صحيحا بانه « لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية » (لينين) ، فانه صحيح ايضا ان الامر لايقوم على نظرية « تدخل » الى الحركة الجماهيرية ، ولكن على نظرية تنمو داخل النضال الجماهيري ،

كمعرفة منهجية بحاجات الجماهير وتعميمها ، في صيرورة جدلية مستمرة » (١٤) .

ان مسألة العلاقة بين المثقف والحركة الجماهيرية تتكرر في معظم الاحيان ، يقول غرامشي بهذا الصدد :

« ما الذي نعنيه بكلمة « فلسفة » بالفلسفة في حقبة تاريخية معينة ؟ وما اهمية الفلسفة والمذاهب الفلسفية وما الدور الذي تلعبه في كل حقبة من حقبات التاريخ ؟ اذا اخذنا بتعريف بنديتو كروتشي للدين « كروية شاملة » تحولت الى نسق حياة ، واذا فهمنا عبارة « نسق حياة » بغير معناها الكتابي وانما باعتبارها نسقا يتحقق في الحياة العملية - نقول ان جميع البشر فلاسفة بقدر ما يساهمون في نشاط عملي ما ، وبقدر ما تنطوي نشاطاتهم العملية (اي الخطوط العامة التي توجه سلوكهم) على « رؤية شاملة » ، على فلسفة . ان تاريخ الفلسفة - بمعناه المتداول ، اي كتاريخ للمذاهب الفلسفية ولسير الفلاسفة - هو تاريخ المحاولات والمبادرات الايديولوجية التي قامت بها فئة من البشر ترمي الى تغيير او تصحيح او بلورة الرؤى الشاملة السائدة في كل حقبة من حقبات التاريخ ، هادفة بالتالي الى تغيير انماط السلوك المقابلة لهذه الرؤى ، او حتى الى تغيير النشاط العملي برمته .

« ان الاكتفاء بدراسة تاريخ مختلف المذاهب الفلسفية وسير الفلاسفة واكتشاف المنطق الذي يسيرها لا يفي بالغرض الذي نرمي

(١٤) - Adriano Sofri - Quelle avant-garde? Quelle organisation? (Les Temps Modernes No. 279 - Octobre 1969).

اليه . اذ انه من الضروري، ولو بقصد الارشاد المنهجي وحده، ان نلفت الانتباه الى المجالات الاخرى في تاريخ الفلسفة : الايديولوجيات الجماهيرية ، وايديولوجيات الفئات القيادية المحدودة (المثقفين) ، واخيرا الاواصر التي تشد هذه الجماعات الفكرية المختلفة الى الفلسفة التي يمارسها الفلاسفة المحترفون . ذلك ان فلسفة حقبة تاريخية معينة ليست مجرد فلسفة هذا الفيلسوف او ذاك ، او هذه الفئة من المثقفين او تلك ، ولا هي مجرد فلسفة جمع كبير من البشر - انها تركيب من هذه العناصر مجتمعة ، يبلغ ذروته مع بروز قيادة محددة المعالم يتحول عندها هذا التركيب الى نمط سلوك جماعي ، اي الى تاريخ مخصوص شمولي .

« لذا ، فان فلسفة حقبة تاريخية معينة ليست سوى « تاريخ » هذه الحقبة ذاتها ، ليست اكثر من وحدة النوعات التي فرضتها الفئة القائدة على الواقع السابق . بهذا المعنى نقول ان التاريخ والفلسفة متلازمان لا ينفصلان . انهما عنصران متحدان داخل « جبهة » واحدة . واكن ذلك لا يحول دون « فرز » عناصر فلسفية مخصوصة وتعيين مختلف المراتب التي يتضمنها كل عنصر - الفلسفة الصادرة عن الفلاسفة المحترفين ، والمفاهيم المتداولة بين الفئات القيادية (اي الثقافة الفلسفية) ، والديانة التي تعتقدها الجماهير الواسعة ومراقبة التركيبات الايديولوجية المتنوعة التي تنطوي عليها كل مرتبة من هذه المراتب » (١٥) .

Gramsci dans le texte (Editions sociales) - (١٥)

الفصل الخامس

الغالب او في التسلط

ندخل هنا في صلب نقاش سياسي حالي يدور بين وجهتي نظر حول علاقة العام بالخاص ، واحدة تنطلق من اعادة النظر في نظام المفاهيم الماركسية بشكل عام ، او بتلك المفاهيم الماركسية المستعملة عادة لشرح خصوصية البلدان الشرقية ، ومن ملاحظة غياب اطار نظري ماركسي يسمح باستيعاب وتفسير مجتمعنا . مما حدا بهذه الوجهة للتفتيش عن اطار نظري آخر يجد جذوره في تراثنا الفكري (الخلدوني او الاسلامي) ، ووجهة نظر اخرى تؤكد على شمولية العلم الماركسي وامكانية تطبيقه على واقعنا العربي لتفسير بنيته الخاصة كحلقة من نظام عالمي متكامل . وهذه الوجهة الاخيرة لا تعيد النظر - على الاقل حتى الآن - فيما اذا كان اطارها النظري الذي حاولت تطبيقه على واقعنا قد تطابق او تناقض مع تطور هذا الواقع خاصة بعد الحرب الاهلية اللبنانية التي شكلت مختبرا للنظريات . ان طرح علاقة العام بالخاص بهذه الصيغة يمكن ردها الى منهجين في المعرفة :

١ - استقرائي (inductif) - يحاول ان ينطلق من الخاص الى العام ، من الواقع العيني في محاولة لصياغة نظريته .

٢ - استنباطي (deductif) - ينطلق من العام الى

الخاص ، اي من نظريات ومبادئ عامة وشاملة يحاول ان يطبقها على الواقع العيني .

وكلا المنهجين لا يختصران وجهتي النظر ان الواجهة الاولى في اعادة النظر في نظام المفاهيم الماركسية لا تنطلق من الواقع كواقع بل تنطلق من نظرية حول هذا الواقع ، كما وان الواجهة الثانية تحاول الاجتهاد في تطبيق هذه المفاهيم العامة من هنا اختلاف النتائج التي تصل اليها « التطبيقات » المختلفة والمتعددة .

ان هذين المنهجين المتعارضين يرجعان في قدمهما الى قدم تاريخ الفلسفة الذي شهد دائما صراعا بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية اللتين وجدتا لحمتها في النظرية الماركسية في المعرفة التي تعيد طرح مسألة العلاقة بين العام والخاص على ارضية مختلفة تظهر محدودية هذا التقسيم وتبسيطته .

يقول ماركس في « المدخل الى نقد الاقتصاد السياسي » :

« عندما نقاوم بلدا معينا من زاوية الاقتصاد السياسي ، فإننا نبدأ بدراسة سكانه وتقسيمهم الى طبقات وتوزيعهم على المدن والريف والساحل ، وبدراسة مختلف فروع الانتاج والتصدير والاستيراد والانتاج والاستهلاك السنويين واسعار السلع الخ . »

« ويبدو ان المنهج السليم هو البدء بالواقعي والشخص الذين يؤلفان الشرط الفعلي المسبق ، اي البدء في الاقتصاد السياسي مثلا ، اذن ، بالسكان الذين هم الاساس والحامل (Sujet) في الفعل الاجتماعي للانتاج باسره . الا اننا اذا نظرنا الى الامور عن كثب ، نلاحظ ان ذلك خطأ . فالسكان تجريد اذا اهلنا ، مثلا ، الطبقات التي يتألفون منها . وهذه الطبقات بدورها ، كلمة جوفاء اذا جهلنا العناصر التي تستند اليها كالعامل الأجور والراسمال الخ . فالراسمال ، مثلا ،

ليس شيئا دون العمل الأجور ، دون القيمة والمال والسعر الخ . . . فاذا بدأنا على هذا النحو ، اذن ، بالسكان فإننا نحصل على تصور سديمي للكل ، ونصل بتحديد ادق ، بالتحليل ، الى مفاهيم متزايدة البساطة ، فننتقل من الشخص المتصور الى تجريدات متزايدة الدقة حتى نصل الى ابسط التحديدات . وانطلاقا من ذلك ، يجب استعادة الطريق بصورة معكوسة حتى نصل اخيرا ، من جديد ، الى السكان ، ولكن هؤلاء السكان لن يكونوا ، هذه المرة ، التصور السديمي للكل ، ولكنهم سيكونون كلية غنية بتحديدات وعلاقات عديدة . والطريق الاولى هي تلك التي سلكها الاقتصاد السياسي تاريخيا عند ولادته . فعلماء الاقتصاد في القرن السابع عشر ، مثلا ، يبدأون دائما بكلية حية : سكان امة ، دولة ، عدة دول . ولكنهم ينتهون دائما بان يستخلصوا ، بالتحليل ، بعض العلاقات العامة المجردة المحددة كتقسيم العمل والمال والقيمة الخ . . . مثلا : وما ان تصبح هذه العوامل المنعزلة على درجة ما من التعيين والتجريد حتى تبدأ مذاهب اقتصادية تنطلق من مدلولات بسيطة « كالعامل وتقسيم العمل والحاجة وقيمة التبادل ، لترتفع الى الدولة والمبادلات بين الامم والسوق العالمية . »

« وهذا المنهج الاخير هو ، بصورة جلية ، المنهج العلمي الصحيح ، فالشخص هو الشخص لانه تركيب لتحديدات عديدة اي لانه وحدة للتنوع . ومن اجل ذلك يبدو ، في الفكر ، عملية تركيب ، ونتيجة وليس نقطة انطلاق رغم انه نقطة الانطلاق الحقيقية ، وبالتالي نقطة انطلاق الحدس والتصور . ان ملء التصور في الطريقة الاولى يتبخر الى تحديد مجرد ، اما في الثانية ، فان التحديدات المجردة تؤول الى اعادة توليد الشخص عن طريق الفكر . ومن اجل ذلك سقط هيجل في وهم تصور الواقع كنتيجة للفكر ، هذا الفكر الذي ينطوي على ذاته ويعمق ذاته ويتحرك بذاته في حين ان المنهج

الذي يقوم على الارتقاء من المجرى الى الشخص ليس ، بالنسبة للفكر ، سوى طريقة تملك الشخص واعادة توليده على شكل مشخص فكري . ولكن ذلك ليس على الاطلاق عملية نشوء الشخص نفسه » (١) .

يتضح اذن من هذه الارضية الجديدة لنظرية المعرفة ان ثمة طرحا مختلفا لعلاقة العام بالخاص يلتزم فيه المستوى التجريبي بالمستوى العقلاني فلا وجود للخاص خارج العام كما وان العام يحمله دائما خاص محدد ولا جود للنظرية الا مصاغة كاعادة انتاج لواقع معين على المستوى الذهني تعدل النظرية العامة وتغنيها .

لكن اذا كنا بهذه الحيلة المنهجية قد غيرنا طريقة طرح مسألة العلاقة بين العام والخاص ، بين الماركسية والاسلام مثلا ، فاننا لم نستوفي ابعادها الفعلية اذ ان مضمون طرفيها لا يقتصر على المنهج ، بل هو يستعين بمفاهيم سياسية - نظرية محددة ينطلق منها لقراءة مجتمعا ، وتندرج هذه المفاهيم ضمن حقول نظرية مختلفة غالبا ما نخلط بينها . فان الوجهة الاولى مثلا التي انطلقت من الفراغ النظري الذي تعاني منه الماركسية فيما يختص بالمجتمعات الشرقية والبلدان المتخلفة وحاولت سد هذا الفراغ بلجؤها الى نظرية ابن خلدون ، برز في تحليلها استعمال - من جملة المفاهيم التي استخدمتها - مفهوم الغلبة كمفهوم سياسي - نظري مركزي مرتبط بمفهوم العصبية والدولة ، كما وان الوجهة الثانية التي انطلقت من اولوية الحاضر على الماضي وشمولية هيمنة نمط الانتاج الرأسمالي ، برز في تحليلها - من جملة المفاهيم التي استخدمتها - مفهوم الهيمنة كمفهوم سياسي - نظري مركزي

(١) كارل ماركس - مدخل لنقد الاقتصاد السياسي

مرتبط بمفهوم الدولة والكتلة التاريخية اللذين نجد جذورهما في اشكالية غرامشي . كما نلاحظ ان مفهومي الغلبة والهيمنة قد استعملا غالبا كمرادفين دون تمييز نظري دقيق لمضمون كل منهما النظري في الحقل النظري الذي برز كل منهما داخله . ان هذين المنطلقين قد شكلا اتجاهين في دراسة واقعنا العربي وعكسا مشكلة مزدوجة سياسية ونظرية في قراءة هذا الواقع ووجهة تطوره .

ان فرضيتنا تنطلق من اعتبار ان هذين المفهومين (الغلبة والهيمنة) يجدان ارضية نظرية توضح تقاطعهما واختلافهما في اشكالية ماركس حول التسلط الشكلي والفعل لراس المال التي حاولنا ان نلم بابعادها في مجموعة مشنتة من كتابات ماركس نجدها في « رأس المال » و « اسس نقد الاقتصاد السياسي » و « فصل غير منشور من رأس المال » كما نجد تأكيدا لها في نظرية روزا لوكسمبورغ حول الاستعمار في كتاب « تراكم رأس المال » .

سننطلق هنا من نص مركزي لماركس من كتابه « فصل غير منشور من رأس المال » وننبته كاملا في الملاحق . نظرا لعدم توفره باللغة العربية ، خاصة وانه بقي طي النسيان حتى سنة ١٩٢٠ وهو الذي كان المفروض ان يشكل القسم السادس من الكتاب الاول « لرأس المال » .

انطلاقا من هذا النص المهم لماركس ، والذي اضطررنا الى تعريب القسم الاكبر منه الذي يتعلق باشكاليتنا ، يمكننا ان نؤكد على بعض النقاط التي تهمن فيها يختص بمفهوم التسلط الشكلي والتسلط الفعلي لرأس المال كمفهومين سياسيين يقابلهما مفهومان اقتصاديان ملازمان لهما : فائض القيمة المطلقة وفائض القيمة النسبية .

ان ما يهمنا في الموضوع هو ان نحدد مكان هذه المفاهيم ضمن اشكالية ماركس حول نشوء نمط الانتاج الرأسمالي وعلاقة

هذا النشوء بما قبله . ففي نص شهير لماركس في « اسس نقد الاقتصاد السياسي » (Grundrisse) ، ينوه ماركس بالشروط التاريخية والمنطقية لنشوء رأس المال فيقول :

« يشكل العمل الحر ومبادلته بالمال احد متطلبات العمل المأجور . واحد الشروط التاريخية للرأسمال ، وذلك لاعادة انتاج المال وتحويله الى قيم كيما يستهلكها المال ، لا كقيم استعمالية للاستمتاع بها ، بل كقيم استعمالية للمال نفسه : اما المتطلب الآخر فهو فصل العمل الحر عن شروط تحقيقه الموضوعية ، اي عن وسائل العمل وموارده . وهذا يعني ، قبل كل شيء ، ضرورة فصل العامل عن الارض ، التي تشكل مختبره الطبيعي . كما يعني ايضا انحلال كل من الملكية الصغيرة الحرة للارض وملكيته المشاعية المركزة على المشاعة الشرقية » (٢) .

ان هذه الاشكالية « المنطقية » تدور في حلقة مفرغة بين ما هو سبب وما هو نتيجة في شروط نشوء نمط الانتاج الرأسمالي . وهذا ما يتضح اكثر كما رُق « معرفي » (épistémologique) في بحث ماركس حول « التراكم البدائي » :

- سر التراكم البدائي -

لقد راينا كيف يتحول المال الى رأسمال ، والرأسمال الى مصدر لفائض القيمة ، وفائض القيمة السى مصدر للرأسمال الاضافي . ولكن التراكم الرأسمالي يفترض وجود فائض قيمة كما وان فائض القيمة تفترض وجود الانتاج الرأسمالي الذي ، بدوره ، لا يبرز الا حين تكون كتلة من الرساميل والقوى المعاملية ، كتلة لا بأس بها قد تراكمت بين يدي منتجين تجار . ان مجمل هذه

(٢) كارل ماركس Grundrisse او اسس نقد الاقتصاد السياسي .

الحركة تبدو اذن وكأنها تدور في حلقة مفرغة لا يمكننا الخروج منها الا اذا افترضنا ان ثمة تراكما بدائيا (كما يقول آدم سميث) سابقا للتراكم الرأسمالي ويشكل نقطة الانطلاق بالنسبة للانتاج الرأسمالي ، بدل ان يكون نتيجة لهذا الانتاج .

« ان هذا التراكم البدائي يلعب اى حد ما في الاقتصاد السياسي نفس الدور الذي تلعبه الخطيئة الاصلية في علم اللاهوت . ان اكل آدم التفاحة ، وهكذا ارتكب الخطيئة التي ادخلته الى العالم » (٣) .

وهذه الحلقة المفرغة « المنهجية » التي انطلق منها ماركس لم يطرح لنا مخرجا لها في هذا النص الا على صعيد التاريخ :

« يوجد اذن في صلب النظام الرأسمالي الانفصال الجذري للمنتج عن وسائل الانتاج وهذا الانفصال يعاد انتاجه على نطاق متصاعد حين يكون النظام الرأسمالي قد ترسخ ، ولكن بما ان هذا الانفصال يشكل قاعدة النظام الرأسمالي ، فان هذا الاخير لا يمكن له ان يترسخ بدون هذا الانفصال . فلكي يجيء هذا النظام الى العالم يجب اذن ان تكون وسائل الانتاج قد انتزعت ، على الاقل جزئيا ، من ايدي المنتجين الذين كانوا يستعملونها لتحقيق عملهم الخاص ، وان تكون هذه الوسائل قد اصبحت بحوزة منتجين تجار يستعملونها هم لاستغلال عمل الآخرين . الحركة التاريخية التي توقع الطلاق بين العمل وشروطه الخارجية ، هذه هي الكلمة السحرية للتراكم المسمى « بدائي » لانه ينتمي الى العصر ما قبل التاريخي للعالم البورجوازي » (٤) .

(٣) كارل ماركس - رأس المال .

(٤) كارل ماركس - نفس المرجع .

وعلاقتها تشرح مساراً تاريخياً لـه مواصفاته ويتميز بتعايش
الرأسمال المستجد أو الوارد مع سلكة الانتاج السابقة وعلاقتها
السائدة والاكتفاء بربط هذه السلكة بالسوق دون التدخل ، في هذه
المرحلة ، بالتقنية المتبعة ، انه ربط شكلي يقوم اقتصادياً على
مضاعفة الاستغلال ، اي مضاعفة فائض القيمة المطلقة عن طريق
زيادة ساعات العمل وتخفيض الاجور .

ـ التسلط الفعلي لرأس المال وفائض القيمة النسبية

ولكن مبدأ الربح المتصاعد الذي يحكم منطق رأس المال ،
يصطدم في الصراع الطبقي داخل المجتمع الرأسمالي بممانعة
طبقة العمال التي تناضل في سبيل رفع الاجور وتحديد ساعات
العمل . انها بتعبير آخر تقطع عن الرأسمالي مصادر زيادة ربحه
عن طريق فائض القيمة المطلقة ، يضاف الى ذلك قانون التنافس
بين منتوجات من نوعيات متفاوتة الجودة ، كل ذلك يؤدي
بالرأسمالي ، ضمن منطق تطوره ، الى التفتيش عن مصادر اكثر
ثباتاً لفائض القيمة وذلك عن طريق تطوير انتاجية العمل داخل
المشغل القديم وبإدخال تقنية جديدة قائمة على المكننة وتطبيق
العلوم الحديثة في تطوير سلكة العمل وقلب مجمل نمط الانتاج
القديم والعلاقات السائدة فيه . ان الرأسمالي في هذه الحالة ينتقل
من التسلط الشكلي الى التسلط الفعلي ويقوم اقتصادياً على فائض
القيمة النسبية التي تفترض اعتماد الرأسمالي على زيادة انتاجية
العمل عن طريق « تشوير » سلكة العمل واستبدال علاقات الانتاج
القديمة بعلاقات رأسمالية صرف . وهي مرحلة تحمل تناقضها
بذاتها اذ ان ادخال المكننة والتقنية المتطورة وتقسيم العمل
الرأسمالي يؤدي الى زيادة نسبة الرأسمال الثابت وانخفاض
الرأسمال المتحول (اجور العمال) ومردود هذه العملية تاريخياً
يأتي مناقضاً لطموحات الرأسمالي في الربح اذ ان الزيادة المطردة

وفي صلب هذا المخرج التاريخي يندرج مفهوم التسلط الشكلي
والفعلي لرأس المال . فهما في علاقة اسبقية تاريخية فالتسلط
الشكلي يسبق تاريخياً ويمهد للتسلط الفعلي وهما يعكسان مرحلتين
تاريخيتين قد تمتدان لعشرات السنوات . كما وان مفهوم التسلط
يلقي ضوءاً على العلاقة بين النمط الرأسمالي الناشئ في مجتمع
اوروبي والانماط السابقة له ، كعلاقة تمر بمسار تاريخي طويل
ومتفاوت بين مختلف قطاعات المجتمع القديم ينتقل فيها الرأسمال ،
بمنحاه التاريخي ، من تسلط شكلي الى تسلط فعلي ، وهذا المسار
ليس متزامناً ولا يشرحه مفهوم « القطيعة » بين الماضي والحاضر
التي تلغي البنية القديمة وتفرض بنية جديدة . لذلك لا بد من
استخلاص وتوضيح هذه المفاهيم وتبويبها في سبيل الانطلاق منها
ل طرح مسألة العلاقة التاريخية بين النمط الرأسمالي والانماط
للرأسمالية في بلادنا .

ـ التسلط الشكلي لرأس المال وفائض القيمة المطلقة .

اذا كان التسلط الشكلي لرأس المال هو المرحلة الاولى التي
يمر بها نمط الانتاج الرأسمالي في علاقته بسلكة العمل السائدة في
قطاعات المجتمع السابق فان جوهر شكلية تسلطه يقوم على انه لا
يغير جذرياً تقنية الانتاج وبالتالي لا يحمل علاقات ارقى من تلك
التي كانت سائدة ، بل هو يرتبط بالعلاقات السابقة ويخضعها
شكلياً لاوليته التي يحكمها التفتيش عن مزيد من فائض القيمة .
وهذا السعي المستمر في سبيل زيادة فائض القيمة المستخرجة يجد
مخرجه في تحديد ساعات العمل والقلاعب في مسألة الاجور من
قبل الرأسمالي . وهذا ما يدعوه ماركس فائض القيمة المطلقة التي
تشكل القاعدة المادية للتسلط الشكلي وهي ملازمة له . فحين
نتكلم عن تسلط شكلي على المستوى السياسي فان هذا المفهوم مرتبط
عند ماركس بمفهوم اقتصادي محدد هو فائض القيمة المطلقة ،

في الرأسمال الثابت يقابلها انخفاض اتجاهي في نسبة الربح ، وسعي الرأسمالي خارج حدود النمط الرأسمالي والتفتيش عن مصادر ثابتة للربح ضمن مجتمعات لا رأسمالية ، يمر الرأسمال الوافد اليها باحد اختيارين متناقضين : اما القضاء النهائي على ما قبله ، كما حصل في اميركا الشمالية حيث قضى الرأسمال الاوروبي على الانماط السابقة ، واما اعادة انتاج ما قبله على قواعد جديدة .

ففي وصفها لصراع رأس المال ضد الاقتصاد الطبيعي تقول روزا لوكسمبورغ في كتابها (l'accumulation du capital) تراكم رأس المال :

تظهر الرأسمالية في بدايتها وتنمو تاريخيا في وسط اجتماعي لا رأسمالي . ففي أوروبا الغربية ، تمتد الرأسمالية بادية ذي بدء داخل الوسط القطاعي الذي انبثقت عنه - اقتصاد الاستعباد في الريف ، وحرقة الفرق المهنية في المدينة - ثم ، بعد القضاء على القطاعية ، تمتد داخل وسط فلاحي وحرقي معا حيث يسود بالتالي الاقتصاد السلمي البسيط في الزراعة كما في الحرف . وخارج أوروبا تحاط الرأسمالية الأوروبية باراضي شاسعة حيث تتواجد جميع الاشكال الاجتماعية وفي كل درجات التطور ، بدءا بقبائل الصيادين الرحل الشيوعية ، حتى الانتاج السلمي ، الفلاحي والحرفي . ففي هذا الوسط تتم اولى التراكم الرأسمالي .

ويجدر التمييز هنا بين ثلاث مراحل في التراكم : صراع الرأسمال ضد الاقتصاد الطبيعي ، صراعه ضد الاقتصاد السلمي وصراعه على المسرح العالمي حول ما يتبقى من شروط التراكم .

ان الرأسمالية ، في وجودها ونموها ، بحاجة لاشكال انتاج لرأسمالية حولها . ولكن هذا لا يعني ان ايا من هذه الاشكال يمكن ان

يفيدها . انها بحاجة الى فئات اجتماعية لا رأسمالية كمنفذ لفائض قيمتها ، كمصادر وسائل انتاج وكمخازن يد عاملة لنظام عملها المأجور . لكن الاقتصاد الطبيعي لا يستطيع ان يؤمن لها شيئا من كل هذا . ففي كل بنيات الاقتصاد الطبيعي ، الكومونات الفلاحية البدائية ذات ملكية الارض الجماعية ، او النطاق القطاعي حيث يسود الاستعباد وغيره ، يسود في اقتصادها جميعا الانتاج لسد الحاجات المفزلية ، وبالتالي فهي ليست بحاجة ، الا عرضا ، للسلع الاجنبية ، ولا تنتج عادة ما يفوق حاجاتها ، او على الاقل لا ضرورة ملحة لمنتجات فائقة . ان النقطة الجوهرية هي التالية : ان كسل اشكال الانتاج الطبيعية قائمة على نوع من ارساء وسائل الانتاج كقوى عمل .

ان كلا من الكومونة الفلاحية الشيوعية والملكية القطاعية تشيد تنظيمها الاقتصادي على تكبيل وسيلة الانتاج الاساسية - الارض - وقوى العمل بواسطة القانون والتقليد . فالاقتصاد الطبيعي يجابه اذن حاجات الرأسمال ، وعلى كل المستويات ، بحواجز صلبة . لذلك تشن الرأسمالية في كل زمان ومكان صراع اباداة ضد الاقتصاد الطبيعي مهما كان شكله التاريخي : عبودية ، اقطاعية ، شيوعية بدائية او اقتصاد فلاحي ابوي . وتستعمل في هذا الصراع اساليب اساسية : العنف السياسي (ثورة ، حرب) ، الضغط المالي ، وبيع السلع بأسعار بخسة ، وهي اساليب متكاملة اعتمدت دفعة واحدة او بالتتابع . ففي أوروبا ، تبلور الصراع ضد القطاعية عبر ثورات (تندرج ضمنها الثورات البورجوازية في القرن السابع عشر ، الثامن عشر والتاسع عشر) . وخارج أوروبا اخذ الصراع ضد البنى الاجتماعية البدائية شكل السياسة الاستعمارية . ان هذه الاساليب التي تلتقي مع نظام الضرائب المطبق على التجارة في

المستعمرات ، خاصة مع المتحدات البدائية ، زاوجت بين العنف السياسي والعوامل الاقتصادية .

يمكن اختصار الاهداف الاقتصادية للرأسمالية في صراعها ضد الاقتصاد الطبيعي بما يلي :

١ - الاستملاك المباشر للمصادر المهمة للقوى المنتجة ، كالارض ، وطرائد الغابات العذراء ، والمناجم ، والاحجار الكريمة والمعادن الخام ، ومنتجات النباتات الفريدة كالكاوتشوك الخ .
٢ - « تحرير » قوى العمل بحيث تصبح مجبرة على العمل للرأسمال .

٣ - ادخال الاقتصاد السلعي .

٤ - فصل الزراعة عن العمل الحرفي .

ان التراكم البدائي ، الذي يشكل المرحلة الاولى في اوروبا من نهاية القرون الوسطى حتى القرن التاسع عشر ، قد وجد في انقزاع الملكية من الفلاحين في انكلترا وفي اوروبا ، خير وسيلة لكي يحول بشكل مكثف وسائل الانتاج وقوى العمل الى رأسمال . ولكن الرأسمال ما زال يمارس اليوم هذا النظام على نطاق اوسع بواسطة السياسة الاستعمارية . من الوهم ان نأمل ان تكتفي الرأسمالية يوما بوسائل الانتاج التي يمكن لها ان تكتسبها عن طريق تبادل السلع . ان الرأسمال يصطدم بادية ذي بدء بواقع . ان القوى المنتجة ، على اراض شاسعة من مساحة الارض الصالحة للاستغلال ، مكبلة ضمن تشكيلات اجتماعية لا تمارس التبادل او البيع نظرا لان الاشكال الاقتصادية او البنية الاجتماعية تمنع ذلك . هذه هي حالة الارض بثرواتها المعدنية ، ومراعيا ، وغاياتها ومياهاها ، واخيرا المواشي بالنسبة للسكان البدائيين الذين يزاولون تربية المواشي . لو اعتمد الرأسمال على التفكك الداخلي لهذه البنى الاقتصادية لكان ينتظر قرونا . فلو انتظر الرأسمال الاستيلاء

على اهم وسائل انتاج عبر التبادل في نهاية عملية التفكك هذه ، لفقد القوى المنتجة في هذه الاراضي . من هنا خلصت الرأسمالية الى ضرورة الاستيلاء بالقوة على وسائل الانتاج الاكثر اهمية في البلدان المستعمرة . ولكن الصلات التقليدية البدائية لدى الشعوب المحلية تشكل السور الاقوى لتنظيمهم الاجتماعي وقاعدة الشروط المادية لوجودهم ، لذلك يضطلع الرأسمال بمهمة اولى هي التخطيط المنهجي وابادة هذه البنى الاجتماعية للرأسمالية التي يصطدم بها في توسعه . لم يعد الامر يتعلق هنا بالتراكم البدائي ، ذلك ان هذه العملية ما زالت مستمرة حتى اليوم . ان كل توسع استعماري جديد يرافقه طبيعيا صراع محتدم بين الرأسمال والوضع الاجتماعي والاقتصادي للسكان المحليين الذين ينتزع منهم الرأسمال بالقوة وسائل انتاجهم وقوى عملهم . من غير المجدي ان نقصر الرأسمالية على « التنافس السلمي » اي على تجارة عادية للسلع كما هي ممارسة بين بلدان رأسمالية كقاعدة وحيدة للتراكم . ان هذا الامل يستند الى خطأ نظري يعتبر ان التراكم الرأسمالي يمكن ان يتم بمعزل عن القوى المنتجة للسكان البدائيين واستهلاكهم ، كما يمكن للتراكم الرأسمالي ان يدع التفكك الداخلي للاقتصاد الطبيعي يتم ببساطة . ان التوسع بقفزات ، والذي يميز التراكم الرأسمالي لا يسمح للرأسمال ان يعتمد على التزايد الطبيعي للسكان المأجورين فيكتفي بذلك ، كما لا يسمح له بانتظار تفكك المجتمعات البدائية البطيء وتحولها الى الاقتصاد الطبيعي والاكفاء بذلك . لا يعرف الرأسمال خلا اخر لهذه المسألة غير العنف الذي يشكل الوسيلة الدائمة للتراكم كعملية تاريخية منذ بدايته حتى اليوم . لكن المجتمعات البدائية ، التي تشكل هذه المسألة بالنسبة لها مسألة حياة او موت ، لا تجد امامها سوى المقاومة والصراع المميت حتى الانهالك الكامل او الفناء . من هنا كان الاحتلال العسكري الدائم للمستعمرات ، الثورات المحلية والحملات

الاستعمارية لقمعها ، كظواهر دائمة في الانظمة الاستعمارية ، ان
الاسلوب العنفي هنا هو النتيجة المباشرة لتلاقي الرأسمالية ببنى
الاقتصاد الطبيعي التي تضع معوقات في وجه تراكمه . لا يقدر
الرأسمال ان يستغني عن وسائل انتاج هذه المجتمعات البدائية ولا
عن قوى عملها ، التي تشكل بالنسبة له ، بالاضافة لذلك ، منفذا
ضروريا لفائض انتاجه . ولكنه لكي يجردها من وسائل انتاجها ،
ويبتزغ منها قوى عملها ويحولها الى زبائن لسجله ، يعمل الرأسمال
بعناد على تحطيمها كبنى اجتماعية مستقلة . ان هذا الاسلوب .
من وجهة نظر الرأسمال ، هو الاكثر عقلانية لانه الاسلوب الاسرع
والاكثر ربحا . وهو يؤدي الى تنمية العسكرية تاريا . لكن هذه المسألة
سنعالجها لاحقا من زاوية اخرى للتراكم . ومن الامثلة الكلاسيكية
لاستعمال هذه الاساليب في المستعمرات سياسة الانكليز في الهند
والفرنسيين في الجزائر (٥) .

بعد هذا الوصف المستفيض الذي تقدمه روزا لوكسمبورغ
لعلاقة نمط الانتاج الرأسمالي ، في توسعه وتراكمه ، بالمجتمعات
للرأسمالية والانتقال بها من الاقتصاد الطبيعي الى الاقتصاد
السلعي ، تطرح موضوعة مركزية تقع في صلب موضوعنا حول
معنى تسلط الرأسمال الوافد الى بلادنا ، وتوضح رؤيا ماركس
حول اعادة انتاج الرأسمال الموسعة في بعديها : النظري (كافتراض
نموذجي للنمط الرأسمالي الناجز) والتاريخي الذي يدخل
توضيحات على معنى « هيمنة » النمط الرأسمالي في بلادنا ومنحاه
التاريخي الوهمي لان يصبح عالميا :

« اليكم اذن النتيجة العامة للصراع بين الرأسمالية والانتاج
السلعي البسيط : يحل الرأسمال مكان الاقتصاد السلعي البسيط ،

(٥) روزا لوكسمبورغ - تراكم رأس المال .

بعد ان يكون قد رسخ هذا الاخير مكان الاقتصاد الطبيعي . فاذا
كانت الرأسمالية تعيش من التشكيلات والبنى اللارأسمالية فانها
تعيش بشكل اذق من انهيار هذه البنى ، واذا كانت الرأسمالية
بحاجة مطلقة ، لكي تراكم ، الى وسط لا رأسمالي ، فذلك نظرا
لكونها بحاجة الى ارض مرضعة يتم التراكم على حسابها
وبامتصاصها . ان التراكم الرأسمالي ، من زاوية تاريخية ، يشكل
نوعا من عملية هضم بين انماط الانتاج الرأسمالية والمقابل
رأسمالية . فبدون التشكيلات المقابل رأسمالية ، لا يمكن للتراكم
ان يستمر ، ولكن التراكم يقوم في نفس الوقت على تفكيكها
واستيعابها . ليس بمقدور التراكم البدائي ان يتم اذن بدون البنى
للارأسمالية ، كما وان البنى اللارأسمالية لا تستطيع ان تتعايش
مع التراكم الرأسمالي . ان المجال الحيوي لتراكم رأس المال يتكون
من التفكك المتصاعد والمستمر للتشكيلات المقابل رأسمالية .

ان الفرضية الاساسية لتصميم ماركس عن التراكم لا تتطابق
اذن الا مع الاتجاه التاريخي الموضوع لحركة التراكم ونهايتها
النظرية . يتجه التراكم الى احلال الاقتصاد السلعي البسيط مكان
الاقتصاد الطبيعي ، والى احلال الاقتصاد الرأسمالي مكان الاقتصاد
السلعي البسيط ، يتجه التراكم اخيرا الى ترسيخ تسلط الانتاج
الرأسمالي المطلق والشامل في جميع البلدان وفي جميع فروع
الاقتصاد . ولكن الرأسمال يزوج نفسه هنا في طريق مسدود .
فحين نصل الى النتيجة النهائية - على الاقل نظريا -
فان التراكم يصبح مستحيلا ، ويصبح تحقيق ورسملة
فائض القيمة مسائل لا يمكن حلها . فحين يتطابق
التصور الماركسي حول اعادة الانتاج الموسعة مع الواقع ، فانه
يشير الى التوقف ، والحدود التاريخية لعملية التراكم ، انه يسجل
اذن نهاية الانتاج الرأسمالي . ان استحالة التراكم تعني من وجهة

النظر الرأسمالية استحالة النمو اللاحق لقوى الانتاج ، فهي تعني اذن الضرورة التاريخية الموضوعية لانتهيار الرأسمالية . من هنا السنوك المتناقض للرأسمالية في المرحلة الاخيرة من عمرها التاريخي : الامبريالية .

« ان التصور الماركسي حول اعادة الانتاج الموسعة لا تتطابق اذن مع شروط التراكم طالما بقي هذا التراكم مستمرا : ان التراكم لا يقتصر على الاطار الجامد للتبادلات والتدخلات بين القطاعاتين الكبيرين للانتاج الاجتماعي (قطاع وسائل الانتاج وقطاع وسائل الاستهلاك) كما يصفه التصور الماركسي . ليس التراكم مجرد علاقة داخلية فقط بين فروع الاقتصاد الرأسمالي ، ولكنه بالاحص علاقة بين الرأسمال والوسط الرأسمالي ، حيث يستطيع كل من قطاعي الانتاج الكبيرين ان يقوم جزئيا بالتراكم بشكل مستقل ويمعزل عن القطاع الاخر ، وحيث تتقاطع وتتداخل باستمرار حركتا هذين القطاعين . ان العلاقات المعقدة التي تنتج عن هذه الحركات ، والاختلاف في وتيرة واتجاه سير تراكم القطاعين ، وعلاقاتهما المادية وكذلك علاقاتهما القيمة بانماط الانتاج الرأسمالية لا يمكن ان نختصرها بتعبير بياني صحيح . ان التصور الماركسي حول التراكم ليس سوى التعبير النظري عن اللحظة المحددة التي وصلت فيها السيطرة الرأسمالية او كادت الى حدودها القصوى ، وبهذا المعنى فان لهذا التصور نفس طابع الخيال العلمي الذي يسم تصور اعادة الانتاج البسيطة التي كانت تصيغ نظريا نقطة انطلاق الانتاج الرأسمالي . ان التصور الصحيح للتراكم الرأسمالي وقوانينه ، يقع في مكان ما بين هذين الوهمين » (٦)

نستطيع اذن ، اذا صحت هذه الموضوعات - ونحن لن ندخل

(٦) روزا لوكسمبورغ - نفس المرجع .

هنا في نقاش نظرية الامبريالية بين لينين وروزا لوكسمبورغ ، والانتقادات التي تعرض لها كتاب روزا لوكسمبورغ : « تراكم رأس المال » . ان نؤكد على علاقة مفهومي التسلط الشكلي والفعل لراس المال في بلادنا فنرى :

١- ان ثمة منحى تاريخيا ملازما لنمط الانتاج الرأسمالي نحو التوسع لتأمين التراكم الرأسمالي الذي يتعامل مع شر لا بد منه هو التشكيلات اللارأسمالية التي تقع في صلب عملية التراكم الرأسمالي واعادة الانتاج الموسعة كما تصورها روزا لوكسمبورغ ، انطلاقا من كتاب « رأس المال » لماركس . وهذا المنحى لربط التشكيلات اللارأسمالية بالرأسمال وتفكيكها - وهي الاساليب القائمة على العنف والنهب الملازمة للاستعمار - له نتائج مهمة في تحليل هذه التشكيلات اذ ان هذا الطرح يلغي امكانية معالجة هذه التشكيلات اللارأسمالية انطلاقا من « نماذج » ما قبل رأسمالية تتعايش في ازدواجية : « رأسمالية/ ما قبل رأسمالية » بنيوية تكون نظرية كل طرف على حدة فنجد نظرية الما قبل رأسمالي عند ابن خلدون او لدى رواد الانتروبولوجيا . كما نجد عينة عن ذلك في دراسة ايف لوكوست عن ابن خلدون .

٢ - اذا كانت عملية التراكم الرأسمالي مرتبطة بتفكك التشكيلات اللارأسمالية بشكل لا يمكن معه ان نتناول هذه التشكيلات بمعزل عن الرأسمال - فهي لم تعد مطابقة « لنموذجها » الما قبل رأسمالي - فان ذلك مرتبط من جهة ثانية بحدود تاريخية تمنع هذه التشكيلات ان تتحول الى نمط رأسمالي ناجز وذلك يعود ، من جهة ، للقوانين التي تحكم التراكم الرأسمالي كما رأينا ، ومن جهة ثانية لتفاوت الممانعة والمقاومة التي تبديها التشكيلات اللارأسمالية المختلفة في وجه تسلط رأس المال (مثال ممانعة ومقاومة الهنود

الحرر في اميركا الشمالية والاسلام في البلدان العربية والمقارنة بينهما) .

٣ - اذا كان المنحى التاريخي يحكم تحول تسلط الرأسمال الشكلي الى تسلط فعلي ، فان المسار التاريخي في التشكيلات اللارأسمالية المانعة لتسلط رأس المال تقدم امثلة على فشل المحاولات التي سعت الى اقامة تسلط فعلي في بلادنا عن طريق اقامة « رأسماليات محلية » تستند الى اصلاحات زراعية وصناعات محلية (مثال ايران ٦٣ ايام كينيدي ، مثال اخر ان مبدأ نيكسون القائم على بناء قوى محلية حليفة لاميركا لم يطبق في بلادنا) . وهذا ما يطرح موقفا نقديا من بعض التحاليل الماركسية عن بلادنا التي تنطلق من فرضية « هيمنة » نمط الانتاج الرأسمالي ومنحاد التاريخي نحو ان يصبح عالميا وعدم تمييز هذه التحاليل بين الهيمنة وكل من التسلط الشكلي والفعلي لرأس المال من جهة ، وبين المنحى التاريخي النظري والواقع الحالي من جهة ثانية .

٤ - اذا كان مفهوم التسلط الشكلي للرأسمال ، كما رأينا ، هو اقرب الى مفهوم الغلبة عند ابن خلدون بمعنى ان كليهما لا يحمل علاقات اجتماعية مختلفة جذريا عن العلاقات السابقة فان مفهوم التسلط الفعلي للرأسمال هو بهذا المعنى اقرب الى مفهوم الهيمنة عند غرامشي بمعنى انه يحمل مشروع علاقات اجتماعية ارقى من العلاقات القديمة ويطمح الى احلالها مكانها . وبين هذين المستويين لا يمكن رؤية العلاقة بين هذه المفاهيم في بلادنا الا في سياق تكونها التاريخي انطلاقا من موضوعتين مركزيتين :

- التسلط الشكلي للرأسمال الذي يسم علاقة النمط الرأسمالي بتشكيلاتنا اللارأسمالية لا يتحول الى تسلط فعلي مبني على فائض القيمة النسبية .

- وقراءة هذه الموضوعة تفترض الا ننطلق من تسلط الرأسمال بنيويا بل تاريخيا (اي من الصراع الطبقي) . اي ان ننطلق - كمخازبين في الصراع الطبقي - من نقيض التسلط اي من الممانعة والمغالبة للحركة الجماهيرية في تصديها للتسلط الرأسمالي الاجنبي . وهو ما يضعنا في صلب المسألة التاريخية .

مبني في الفكر الماروني على فرضية «خصوصيته» ووضعه «الشاذ»
في الامبراطورية العثمانية) .

٢ - أن معظم الابحاث التاريخية ، خاصة اليسارية ، تنطلق
من فرضية « الاستعمار التركي » وهي فرضية تحمل تقييما ضمنيًا
نقديا لنظام استمر في بلادنا حوالي المـ ٤٠٠ سنة ، او تقع ، ثانويا ،
على ابحاث تبريرية تساجل سياسيا في المدافع عن الامبراطورية
العثمانية الاسلامية في وجه الغرب .

الفصل السادس

العثملي او في المسألة التاريخية

٣ - الانطلاق في بحث الامبراطورية العثمانية من مرحلة
انهيارها في القرن التاسع عشر من ضمن فرضية دخول نمط
الانتاج الرأسمالي اليها في هذه المرحلة بالذات وهو ما يغلب الرؤية
الجزئية على الرؤية الشاملة ويقع في منهج احادي الجانب ينطلق
من مبدا ان « الاعلى » الرأسمالي يشرح « الادنى » العثماني .

٤ - القبول ضمنيا او علنا بفرضية النهضة التي طرأت علينا
منذ احتكاكنا بالغرب في القرن التاسع عشر وهذا ما يسؤدي الى
وسم ٤٠٠ سنة من الحكم العثماني بالانحطاط والتعتيم على هذه
الفترة ورد الانحطاط « الفكري » الى محطات موهلة في القدم .

اننا سنحاول قراءة « النهضة » تاريخيا انطلاقا من عكسها ،
اي انطلاقا مما دعي « انحطاطا » لكي نحدد الاطار التاريخي لنشوء
فكر « مثقفي » عصر النهضة محاولين تخطي ذلك في تلمس طريق
معالجة الايديولوجيات الجماهيرية العملية واعطائها الاولوية على
الكتابة المتداولة لتاريخ فكرنا كتاريخ مثقفين . انفسا بتعبير آخر
نسعى الى وضع الممانعة الجماهيرية في عهد الامبراطورية العثمانية
ضمن اطارها التاريخي ورسم التعبيرات الايديولوجية لهذه الممانعة
كتاريخ مختلف لفكرنا الحديث قد لا يتقاطع مع تاريخ المثقفين
السائد والمتداول .

من كل ما تقدم يتضح لنا ، ان المسألة المركزية التي انطلقنا
منها في دراسة تاريخ الفكر السياسي في لبنان والبلدان العربية -
مسألة ايجاد قاعدة لتصنيف هذا الفكر وتحقيقه - قد ردتنا الى
مسائل عدة سياسية ونظرية افضنا في الحديث عنها وانتهينا منها
جميعا الى المسألة التاريخية التي تقع في صلب قاعدة التصنيف
هذه . وهي نفس المسألة التي تحكم معظم التصنيفات السائدة لفكرنا
العربي الحديث والتي تحمل من ضمن اشكالياتها موقفا ضمنيا من
تاريخنا . وقد لاحظنا بالنسبة لهذه المسألة وجود ثوابت لدى هذه
التصنيفات في قراءة الاطار التاريخي الذي حكم نشوء فكرنا
الحديث ويقع في صلب هذا الاطار موضوع الامبراطورية العثمانية
والموقف منها . ومن هذه الثوابت (١) :

١ - انطلاق معظم الابحاث التاريخية ، خاصة حول لبنان ، من
جزء من الامبراطورية العثمانية (لبنان او مصر) ينطلق من احد
اطرافها دون ان يلم بمجمل النظام العثماني لكي نستطيع ان نورد
هذا الجزء او ذاك الى الكل ، فنرى على ضوء ذلك مدى صحة او
خطأ خصوصية هذا الجزء « الشواذ » (الكليان اللبناني كما هو

(١) ان هذا الجزء من البحث حول الامبراطورية العثمانية هو حصيلة عمل
مشارك بين روجيه نبعة والمؤلف

ننتقل في ذلك من سؤال مركزي : كيف كانت تتم عملية إعادة انتاج الامبراطورية العثمانية خلال عملية تشابكها مع الغرب ؟ وينبثق عن هذا السؤال امكانية تحديد اطار الممانعة الجماهيرية في وجه التسلط الاجنبي .

ان اولى فرضياتنا تنطلق من كون عملية إعادة الانتاج هذه ليست واحدة (unitaire) وليست متجانسة (homogène) وذلك يعود الى كون هذه الامبراطورية المترامية الاطراف لا تكون تشكيلة اجتماعية واحدة .

ان قوة الامبراطورية العثمانية في اوج صعودها كانت تتركز على ضفتي اليوسفور والدردينيل وبحر مرمرة ، ضفة اسيوية وضفة اوروبية . وهكذا فان العنصر التركي في اوروبا يرتكز بقوة على وطنه القديم ، آسيا الصغرى ، الذي يستطيع الاتصال به بسهولة نظرا لضيق « البحر » الذي يفصله عنه . ولكن من الملاحظ ان تماسك اجزاء الامبراطورية المتعددة وارتباطها بهذا الجزء المركزي يخف ويتلاشى بقدر ما تقترب من الحدود والاطراف . فهذه الاواصر مثلا ضعيفة جدا على ضفاف الدانوب وعلى شواطئ الادرياتيك وكذلك على تخوم البحر الاسود وعلى طول الحدود الروسية ، وهي تضعف اكثر في اتجاه بلاد ما بين النهرين وعلى شواطئ البحر الابيض المتوسط في سوريا وفلسطين ومصر وتونس وطرابلس والجزائر (٢) لقد كان كل هذا التجموع غير المتجانس يشكل الامبراطورية العثمانية ، ويمكننا التساؤل كيف استطاعت

(٢) W. Kellner - «L'Empire Ottoman, étude géographique et statistique» - traduit de l'allemand par Léon Clugnet (Lyon, Librairie générale de H. Georg.1877).

السلطة المركزية ان تركز فيه سيطرتها على امتداد قرون ، وان تتساءل اذا لم يكن المنحى التفلتي للسلطات المحلية في الاطراف عن مركز الامبراطورية ، القسطنطينية ، اقوى من جانبية هذا المركز الذي كان يسعى دائما الى شدها اليه . لقد كانت الامبراطورية تتكون بشكل عام من ثلاثة اجزاء مختلفة :

١ - تركيا الاوروبية : وتضم شمال القفقاز ، الكريان ، القرم واورانيا الجنوبية ، ترانسيلفانيا ، بيسارابيا ، مولدافيا فالاشيا (هذه الاربعة خضوعها شكلي) ، القسم الاكبر من هنغاريا ، والبلدان التي تشكل اليوم يوغسلافيا ، بلغاريا واليونان .

٢ - تركيا الآسيوية : وتضم الاناضول وجبال القفقاز ، سوريا وفلسطين ، جزءا من العراق وشبه الجزيرة العربية .

٣ - تركيا الافريقية : وتضم مصر ، ليبيا ، تونس ، الجزائر (على الاقل المناطق الساحلية لهذه البلدان) .

لقد كانت تركيا الآسيوية تكون النواة المركزية التي تشكلت حولها وارتبطت بها مجموعات غير متجانسة من القوميات والثقافات . فهي امبراطورية ذات طابع متميز نجسد فيها دولة متعددة القوميات . ورغم كونها امبراطورية تركية لها سلالة حاكمة تركية ، ولكن بنيتها كانت تبقي داخلها وتعيد انتاج انماط حياة مختلفة : اديان متنوعة ، متحدات اثنية بكاملها ، ثقافات ولغات متعددة . انها ليست دولة مطابقة لامة ذات مبادئ واهداف مشتركة ، ففي هذا الوسط غير المتجانس ، يلعب الاتراك الدور الاول ، ولكن بقية الشعوب تتمتع بمكانة عالية : فالجهاز الديني عربي ، والتجارة والمالية وقف على اليونانيين والارمن واليهود ، وجزء من الجيش

الباني (٣) ولكن يحسن بنا الان تبسط الامور ونعكس ملاحظات من وضع الامبراطورية في القرن التاسع عشر وتطبيقها على كافة المراحل السابقة كما وقع في ذلك ماركس في كتاباته السياسية في مجلة New York Tribune مثلا :

« ان القوة الاساسية للسكان الاتراك في اوروبا ، بغض النظر عن الاحتياط الجاهز دائما في آسيا ، تكمن في سكان القسطنطينية الرعاع وسكان بعض المدن الكبرى الاخرى . ان اصل معظم هؤلاء الرعاع تركي ، ورغم ان هؤلاء الرعاع يكسبون عيشهم بالعمل غالبا لدى راسماليين مسيحيين ، فانهم حريصون جدا على التشدد بتفوقهم وعلى استخدام التجاوزات الفعلية التي يسمح لهم امتياز انتمائهم الاسلامي بممارستها على المسيحيين . كلنا يعرف انه مع كل انقلاب لهم يجب كسب هؤلاء الرعاع بالرشوة والخداع ، خاصة وانهم يشكلون ، باستثناء بعض المقاطعات المستعمرة ، غالبية سكان تركيا الاوروبية . وستبرز حتما ، عاجلا ام آجلا ، الحاجة الملحة لتخليص قارتنا من سيطرة رعاا اذا قارناهم باوباش الامبراطورية الرومانية لراينا هؤلاء الاخيرين يشكلون بالنسبة لهم مجموعة حكماء وابطال » (٤) .

ان « الشعب » الحاكم يجد الى جانبه متحدات ثقافية وعرقية اخرى ، وقد بقيت اللحمة قائمة في هذا الجسم غير المتجانس طالما

(٣) Jean-Paul Roux - La Turquie, géographie, économie, histoire, civilisation et culture. (Editions Payot 1953).

(٤) K. Marx-Oeuvres Politiques, tome III (La Question d'Orient) article intitulé: «les nationalités en Turquie» (Editions Alfred Costes, 1929).

بقيت السلطة المركزية قوية ، وغلبة عصبيتها متماسكة ، وطالما بقي جيشها يحقق انتصارات خارجية واقتصادها مزدهرا . فما هو اذن سر هذه الغلبة المركزية التي كانت توحد هذا الجسم غير المتجانس والمترامي الاطراف ؟ وما هو النظام الخاص الذي كان يوحد هذا التنوع الاجتماعي ضمن اواليه داخلية صمدت طويلا في وجه التسلط الرأسمالي الذي غزاها من الخارج قبل القرن التاسع عشر ، عكس ما هو شائع في الدراسات التي تتناول عادة اطراف هذه الامبراطورية (مقاطعية جبل لبنان كما درسها Dominique Chevallier (٥) ، او تجربة محمد علي في مصر) ؟

ان ضخامة الفتوحات العثمانية لا يمكن فهم اواليه ترسيخها وديمومة غلبتها على المناطق المحتلة الا اذا اقتُرنت بادارة تسيطر الجزء بالكل ، وبايديولوجيا تؤمن باللحمة الداخلية . كما وان هذه السلطة تستند الى جيش خاص مرتبط بالايديولوجيا الدينية والى سياسة قوميات ذات ادارة ملائمة .

١ - المستوى الايديولوجي الديني : شيخ الاسلام

ان القبيلة التي انحدر منها آل عثمان كانت ، منذ مجيئها الى الاناضول ، اسلامية . وهذا ما رسم بطابع الاسلام السلطة المركزية في الامبراطورية العثمانية فيما بعد ، حيث شكل الدين ، والقضاء والتعليم جهازا واحدا مرتبطا بحياة الناس ومؤلف من جهاز العلماء وخريجي « المدارس » الدينية الملحقة بالجوامع

(٥) Dominique Chevallier - La Société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe (Editions Geuthner 1971).

والممولة من الاوقاف . وقد كان هؤلاء الخريجون يختارون في نهاية دراستهم الوظيفة القضائية او الدينية اللتين لم تكونا منفصلتين . يقف على رأس جهاز العلماء في كل ولاية مفتي لا يحكم قضائيا بل يعطي الفتاوي التي يستند اليها القضاة الدينيون في احكامهم . ويتمتع مفتي العاصمة بسلطة فعلية على الباقيين ويسمى شيخ الاسلام . وهو الذي يفتي في الشؤون الخطيرة : اعلان الحرب ، عقاب وزير ، خلع سلطان ، امامة الصلاة ، تنصيب سلطان الخ .

وعلى رأس التراتبية القضائية يقف قاضي عسكر روملي (لتركيا الأوروبية) وقاضي عسكر الاناضول (لتركيا الاسيوية) . يأتي بعدهما الملا في المدن الرئيسية ويأتي من ضمنها قاضي استانبول وقاضي مكة والمدينة ، قاضي القاهرة وقاضي دمشق والمطلق عليهم اسم : « قضاة المدن الاربع » ، ويعينهم شيخ الاسلام .

وبعدهم يأتي القضاة العاديون (الحكيم) في الاقضية ونوابهم ويعينهم القاضي عسكر لمدة ١٨ شهرا (٦) وهذا الجهاز الديني متعدد الوظائف ، اذ ان الاسلام الذي لم يعرف التراتبية الكنسية « لا كهنة في الاسلام » ، فقد ارتبط هذا الجهاز الديني القضائي بوظيفة التعليم التي مارسها « الخوجيا » الذين كانوا يدرسون القرآن والشريعة كما كانوا يدرسون اللغتين العربية والفارسية .

٢ - المستوى العسكري : الانكشاري

يشكل الجيش الانكشاري (بني تشير) اهم اداة تشرح خصوصية الامبراطورية العثمانية . انه اداة انتصارات السلاطين

Colonel Lamouche - Histoire de la Turquie (٦)
(Editions Payot 1953).

ومجدهم . وقوة هذا الجيش كانت تعني قوة الامبراطورية ، وانهياره ادى الى انهيار الدولة التي لم تعد بعدها تستطيع استرجاع سابق مجدها . لم يكن الانكشاريون يشكلون تنظيما عسكريا فقط ، ولكنهم كانوا يشكلون تنظيما دينيا ذا اهمية سياسية (٧) .

كانت الفكرة في البداية لدى مؤسسي هذا الجيش تشكيل تنظيم مقاتل من الغرباء فقط . فكان الأتراك يقومون بغزوات في « روم ايلي » - ديار الروم - ويجمعون من القرى المسيحية الاولاد الذين تتراوح اعمارهم بين ٥ و ٢٠ سنة - وهو ما يسمى «بالقطاف» « cueillette » - فيسلخونهم عن اهلهم ويدخلونهم في

مدارس خاصة بهم في استانبول تتولى امر تتركهم وادخالهم في الاسلام واقتلاع جذورهم المسيحية نهائيا . انها اهم عملية قام بها العثمانيون لتترك الاقليات المسيحية وثقتهم عصبياها . وقد كانت لهذه العملية فعالية كبيرة اذ كان الانكشاريون ينسبون اصولهم ويدينون بولاء شديد نحو السلطان الذي لا يرون خارجه سندا لهم في المجتمع العثماني . وقد حافظوا على هذا الولاء على امتداد خمسة قرون . وقد تميزت انتفاضاتهم بانها لم تكن موجهة يوما ما ضد سلالة آل عثمان حتى ولو تعرضت لهذا السلطان او ذاك .

وقد بدأ انهيار هذه المؤسسة الفريدة حين - بدأت تقبل في صفوفها عناصر من أصل تركي ، فلم يعد التنظيم مكونا من غرباء فقط ، وتحول في بدايسة القرن التاسع عشر الى تنظيم سياسي

(٧) - Nahoum Weissmann - Les Janissaires, étude de l'organisation militaire des Ottomans (Thèse pour le doctorat d'université présentée à la faculté des lettres de Paris, 1938) Edition Orient, 1964.

مرتبط بفرق مهنية اقتصادية واصبح يشكل خطرا على السلطان .

لقد كانت « ديار الروم » - روم ايلي - تعتبر من الوجهة الشرعية دار حرب وجهاد ، فكسان الانكشاريون الذين تم تتركبهم واعتنقوا الاسلام يشكلون جيش جهاد دائم ولم تقتصر القوة العسكرية العثمانية على الانكشارية بل تكونت جيوش اخرى من اهالي الاقاليم . وقد ارتبط توسع الامبراطورية العثمانية في اسيا وافريقيا بتكثيف غزواتهم في ديار الروم التي كانت تؤمن لهم العنصر البشري لمضاعفة قوتهم العسكرية الضاربة (٨) .

بالاضافة الى هذه المواصفات ، فقد كان محرمًا على العناصر الانكشارية الزواج ، كما كان هذا التنظيم مرتبطًا بالفرق الدينية البكداشية التي كان لها ممثلوها الدينيون داخل الثكنات الانكشارية وكانوا يواكبون الجيش الانكشاري في حروبه وانتفاضاته ، وكان الشيوخ البكداشيون في نفس الوقت رؤساء فرق انكشارية (٩) .

ومن المعروف انه ، بين ١٤٥٢ و ١٦٢٢ ، من اصل ٤٩ صدر اعظم تعاقبوا على السلطة خلال هذه الفترة ، ٥ فقط كانوا من اصل تركي والباقيون اختارهم السلاطين من التنظيم الانكشاري ، وهذا ما يشرح أهمية هذا التنظيم في إعادة انتاج السلطة المركزية والسلطات في اطراف الامبراطورية حيث كان الولاة المحليون يتم تعيينهم من داخل هذا التنظيم ايضا .

كان رئيس هذا التنظيم يمثل مركز القائد الأعلى للقوات

(٨) - عبد العزيز محمد عوض - الادارة العثمانية في ولاية سورية

١٨٦٤-١٩١٤ (دار المعارف بمصر ١٩٦٩) .

(٩) - ساطع الحصري - البلاد العربية والدولة العثمانية .

وزيرا للحربية ، ويعتبر الرجل الاقوى في البلاط بعد السلطان . ولكن هذه المؤسسة بدأت تتفكك كما قلنا حين بدأت تدخلها عناصر تركية ، واصبح الزواج متداولًا بين عناصرها ، كما انتشرت بين صفوفهم الرشوة والفساد ، وقد مانع الانكشاريون اية محاولة اصلاحية خاصة في صفوف الجيش ، فابادوا سنة ١٨٠٦ ، في عهد السلطان سليم الثالث الجيش الجديد - « نظامي جديد » - المكون على الطريقة الأوروبية ، وانتهى بهم الامر بان تمت تصفيتهم في احدى ساحات استانبول عام ١٨٢٦ على يد السلطان محمود الثاني ، وهذا ما سمح فيما بعد للامبراطورية العثمانية ادخال الاصلاحات في الادارة والجيش .

٣ - المستوى السياسي الاداري - السلطان

في احد فصول كتاب « الامير » تحت عنوان : « الاسباب التي حالت دون ثورة مملكة داريوس (دارا) التي احتلها الاسكندر ضد حلفائه بعد موته » يميز مكياقلي بين نوعين من الانظمة :

اذا اخذنا بعين الاعتبار المصاعب التي تلقاها الدول في الاحتفاظ بدولة احتلتها حديثا ، فقد يدهش المرء من رؤية الاسكندر الاكبر ، وقد أصبح سيدا لاسيا في غضون بضع سنوات ، ثم لا يكاد يحتل هذه المناطق الشاسعة حتى يلقي منيته ، مما يوحي بأن جميع هذه الاصقاع ستثور فورًا على حكامها الجدد ، ومع ذلك فقد احتفظ خلفاؤه بسيطرتهم ، ولم يلحقوا من المصاعب الا تلك التي نشأت بينهم بسبب اطماعهم الشخصية .

« وللدرد على هذه الدهشة اقول ان التاريخ يعرف من الممالك نوعين تحكمان بطريقتين مختلفتين ، فاما ان يحكم الملكة امير وموظفوه ، الذين عينوا وزراء بتفضل وكرم منه ، فيساعدونه على

ادارة شؤون المملكة ، او ان يحكمها امير ونبلاء (بارونات) ، يحتفظون بمناصبهم ، لا يفضل الحاكم وعطفه ، بل بفضل دمهم العريق . ولهؤلاء النبلاء مقاطعات يحكمونها ، ولهم رعاياهم الذين يعترفون بهم كاسياد لها ، ويرتبون بالتالي بهم . وللأمير في الدول التي يحكمها الامراء وموظفهم سلطة اكبر واوسع اذ ليس في الدولة من يعتبر في منصب الرفعة سواء ، واذا كانت الطاعة مفروضة لغيره ، فلأنهم من وزرائه وموظفيه وليست لهم اية اعتبارات خاصة ، كما لا يحمل لهم الناس اية عاطفة معينة» (١٠) .

وانطلاقا من هذا التمييز يحاول مكيافللي ان يعطي امثلة عن هذين النوعين من السلطة يتمثلان في المقارنة بين الامبراطورية العثمانية ومملكة فرنسا .

« ولعل من الامثلة على هذين النوعين من الحكومات في عصرنا ، حكومة الاتراك ، ومملكة فرنسا ، فالسلطنة التركية يحكمها حاكم واحد ، اما الآخرون فخدمه وموظفوه ، وتنقسم المملكة الى سناجق يبعث اليها الحاكم بموظفين اداريين مختلفين ، يعزلهم متى شاء ، ويبدلهم متى اراد . اما ملك فرنسا ، فيحيط به عدد ضخم من النبلاء الاقدمين الذين يعترف بهم ابناء رعيته ، ويحبونهم ، ولهم امتيازاتهم الخاصة التي ليس في وسع الملك حرمانهم منها الا اذا عرض نفسه للاخطار . واذا درسنا اوضاع هاتين الدولتين ، تبين لنا ان من الصعوبة بمكان عظيم احتلال مملكة الاتراك . ولكن اذا تمكنت دولة من احتلالها ، فمن السهل الاحتفاظ بها ، وقد يكون من السهل ، من نواح عديدة ، احتلال مملكة فرنسا ، ولكن الاحتفاظ بها امر شاق وعسير » .

اما سبب الصعوبة في احتلال المملكة التركية ، فيقوم في ان

(١٠) نيقولو مكيافللي - الامير .

المحتل لا يمكن أن يدعى من امراء تلك المملكة للقيام بمثل هذا العمل ، كما لا يسعه ان يأمل في تسهيل مغامرته عن طريق ثورة يعلنها اولئك القريبون من شخص الحاكم كما يتضح من الاسباب التي شرحتها في هذا الفصل . اذ لما كان هؤلاء جميعا من العبيد والمعتمدين على شخص الحاكم ، فمن الصعب رشوتهم ، وحتى لو تحققت هذه الرشوة ، فانهم اعجز من ان يحملوا الشعب معهم في ثورتهم بسبب العوامل التي ذكرتها . ولذا فان على كل من يهاجم السلطان التركي ان يعتمد على قوته لا على الاضطرابات في صفوف العدو ، اذ انه سيواجه جيشا متحدا ، ولكنه اذا تمكن من الانتصار عليه ، وهزمه في ميدان القتال هزيمة تقعه عن امكانية حشد جيوش جديدة ، فلا يبقى امام المحتل ما يخافه الا افراد اسرة الامير التركي ، واذا ما قام بابادتها والقضاء عليها ، لم يعد هناك من يخافه ، اذ ان الآخرين لا يتمتعون باية مكانة لدى الشعب ، ولما كان المنتصر ، قبل نصره ، لم يعلق عليهم الامال الكبار ففي وسعه بعد انتصاره ان لا يتوجس منهم خيفة .

ويقع العكس بالنسبة للممالك التي تحكم على غرار فرنسا ، اذ ان من السهل على الغازي احتلالها عن طريق استمالة احد النبلاء في المملكة ، لا سيما وان هناك دائما عددا من الساخطين الحاقدين ، واخر من الراغبين في التغيير . وفي وسع هؤلاء ، للاسباب التي شرحت ، ان يفتحوا الطريق امامك وان يسهلوا عليك الوصول الى النصر ، ولكنك اذا اردت فيما بعد ان تحافظ على ما ملكك ، فستقوم في طريقك عقبات لا حصر لها ، يثيرها اولئك الذين ساعدوك في الماضي ، والآخرون الذين تعرضوا لاضطهادك ، ولن يكفيك اضطهاد افراد اسرة الامير ، اذ سيظل دائما اولئك النبلاء الذين سيتولون القيادة في كل ثورة جديدة ولما كنت اعجز من ان

ترضيهم او تقضي عليهم ، فانك ستفقد الدولة التي احتلت عندما تحين الفرصة المناسبة .

« واذا درست الان طبيعة حكومة داريوس ، فستجد انها كانت مماثلة لنظام الحكم السائد الان عند الاتراك ، ولذا تحتم على الاسكندر اولاً ان يغزو البلاد ، وان يقضي على حكومتها قبل ان يحقق النصر ، فلما مات داريوس ظلت الدولة المحتلة امنيسة في قبضة الاسكندر بسبب العوامل التي شرحتها . ولو قدر لحلفائه ان يظلوا متحدين لتمتعوا بحكم البلاد امداً طويلاً بسلام وهدوء ، اذ ان الاضطرابات التي نشأت في البلاد كانت من صنع ايديهم » (١١) .

ان وصف مكيافللي هذا لطبيعة السلطة المركزية في الامبراطورية العثمانية بعلاقتها بالسلطات المحلية يلقي ضوءاً على التمايز الاساسي بين اوربا الاقطاعية والسلطة الشرقية . لكن هذا الوصف لا يفي بغرض تحديد طبيعة السلطة بجذورها الاسلامية في بلادنا . وضمن هذا السياق يمكن ان تنقسم مراحل السلطنة العثمانية الى قسمين :

١ - يشمل القسم الاول منها حكم السلاطين العشرة الاول وينتهي بحكم سليمان القانوني ١٣٠٠ - ١٥٦٦ ، فبحكمه انتهى عملياً عهد الفتوح وهذا يكتسب اهمية خاصة طبقاً لانقسام العالم حسب الشريعة الاسلامية الى قسمين : دار الاسلام ودار الحرب ، اذ كان على المؤمنين ان يوسعوا رقعة الاولى على حساب الثانية ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً . وفي دار الحرب نوعان من السكان : اهل الكتاب (المسيحيون واليهود والزرذشتيون) ، وعبد الاوثان . فاما عبدة الاوثان فعليهم اما ان يقبلوا الاسلام او يقضى عليهم

(١١) مكيافللي - نفس المرجع

بالموت ، واما اهل الكتاب فباستطاعتهم ان يحافظوا على عقيدتهم الخاصة ويصبحوا من رعايا الحاكم المسلم بشرط ان يوافقوا على دفع الجزية في مقابل هذا الامتياز ويرتبطون بدار الاسلام برابطة التبعية (١٢) .

٢ - يشمل القسم الثاني عهد الوهن المتزايد الذي بدأ بحكم مراد الثالث (١٥٧٤ - ١٥٩٥) . ولم يعد السلاطين يمكنون بزماء الحكم في الدولة كما كانوا في السابق (١٣) .

لقد اصدر محمد الفاتح قانوناً يقول : « على اي واحد من اولادي تؤول اليه السلطنة ان يقتل اخوته ، فهذا يناسب نظام العالم ، وان معظم العلماء يسمحون بذلك ، ولهذا فعليهم ان يتصرفوا بمقتضاه » ، وقد نفذ هذا القانون حتى نهاية القرن السادس عشر حين وضع نظام آخر ، فمنذ ذلك الوقت اصبح كل الامراء - عدا ابناء السلطان الحاكم - يحبسون في مقاصير خاصة في القصر ويحرم عليهم كل اتصال بالعالم الخارجي، وكانوا يقضون حياتهم في صحبة عدد قليل من الخصيان والجواري والحشم ، هم الذين كانوا يزودونهم بكل ما كانوا يستطيعون استقائه من معلومات عن العالم الخارجي . ثم ان الاطفال الذين يولدون لهم من الجواري لم يكن يسمح لهم بالاستمرار في الحياة ، سواء اكانوا ذكورا ام اناثا ، مما ترتب عليه ان الامراء الباقين على قيد الحياة كانوا من ابناء السلطان الحاكم او من ابناء اسلافه .

ومن بداية القرن الرابع عشر الى بداية القرن السابع عشر انتقلت السلطنة من الاب الى الابن في ثلاثة عشر جيلاً . ولكن حين

(١٢) راجع كتاب الخراج للفاضي ابي يوسف يعقوب بن ابراهيم .

(١٣) راجع كتاب المجتمع الاسلامي والغرب - هاملتون جب - هارولد برون

توفي أحمد الأول في عام ١٦١٧ لم يكن احد من ابنائه قد بلغ سن الرشد بعد ، ولم يكن أي قاصر قد تولى الحكم من قبل . لهذا قدم مصطفى الأول آخر أحمد على اولاده ، لأنه تخطى سن الرشد برغم كونه مجنوناً . وفي نفس الوقت صدر قانون نظم وراثته العرش في المستقبل ، وهو القانون الذي أكد من الوجهة العملية وجوب امضاء كل سلطان جزءاً من حياته في العزلة ، فلقد نص في ذلك الوقت على وجوب انتقال العرش حين يخلو إلى أكبر الأحياء من الذكور من آل عثمان . وادى هذا بالفعل فيما بعد إلى اعتلاء الأخوة والاعمام وأولاد المم (الذين كانوا محبوسين في « أقفاصهم » بمقتضى القانون الآخر) ، وإلى الاستبعاد المباشر للابناء (الذين لم يكونوا محبوسين) باستثناء حالة واحدة (محمد الرابع ابن إبراهيم المجنون) (١٤) .

وتتطابق فترة الفتوحات مع ابتكار الجيش الانكشاري المخالف للشرع الاسلامي . ودون الدخول في تفاصيل عينية حول السلطة المركزية ، يمكن الاعتماد على ما سبق لتلمس سر إعادة انتاج السلالة الحاكمة من ضمن مؤسسة زواجها والقوانين التي تحكم « الوراثة » على الملك ضمن آلية دقيقة تعتمد في نفس الوقت على جيش من المغرباء . مع ملاحظة ان الاجتهادات العثمانية الشاذة عن الشرع كما رأينا ترافقت مع استلهاهم خطى الدول الاسلامية السالفة فيما يعود لتنظيم الادارة المركزية في الامبراطورية حسب النموذج العباسي في الخلافة . إذ كانت توجد اقسام رئيسية ثلاثة ، ففي قمة المثلث كان يوجد النائب العام عن الحاكم ، وهو يسمى في احيان كثيرة بالوزير . وفي قاعدتي المثلث كان يوجد موظفان رئيسيان يتولى أحدهما الاشراف على كل ما يتصل بالمراسلات وتسجيلها

(١٤) نفس المرجع

الوثائق واصدار الاوامر واللوائح ، في حين يتولى الآخر الاشراف على كل ما يتصل باستلام الدخل وانفاقه .

وهذا النموذج الذي يختصره ابن خلدون هو خروج عن النموذج الاسلامي في الخلافة الذي لم يكن يعرف هذه الجهود الدقيقة في الوظائف والمؤسسات :

« وقد كنا قدمنا في اول الفصل ان احوال السلطان وتصرفاته لا تعدو اربعة : لانها اما ان تكون في امور حماية الكافة واسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر امور الحماية والمطالبة ، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق ، ولهذا العهد بالمغرب .

— واما ان تكون في امور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان او في الزمان وتنفيذه الاوامر فيمن هو محجوب عنه وصاحب هذا هو الكاتب .

— واما ان تكون في امور جباية المال وانفاقه ، وضبط ذلك من جميع وجوهه ان يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق .

— واما ان يكون في مدافعة الناس ذوي الحاجات عنه ان يزدحموا عليه فيشغلوه عن فهمه وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه » (١٥) .

٤ - المستوى الاقتصادي

ان طبيعة الامبراطورية العثمانية العسكرية جعلت ان من

(١٥) ابن خلدون - المقدمة .

خصائص هذه الامبراطورية ثلاث : الدولة ، الجيش وتوزيع الاراضي (او وسائل الانتاج) ، وقد سبق لنا ان فصلنا في شأني الدولة المركزية والجيش من ضمن ملاحظة ان تكون البنية الاجتماعية مرتبط بسلطة الدولة العسكرية ، وقد بينا ذلك بالنسبة للسلطة المركزية . اما بالنسبة للولايات ، فهي ايضا خاضعة للتقسيم العسكري الذي يسمح للسلطة المركزية ان تبسط غلبتها على الاطراف لتؤمن لنفسها هي دار الحرب :

١ - مغانم الحرب .

٢ - الضرائب السنوية و « الخوة » او « الجزية » المفروضة على البلدان المغلوبة .

٣ - الضرائب المفروضة على السكان .

وبذلك تظهر خصائص هذه الامبراطورية :

١ - اذ تقع قوى الانتاج بين يدي السلطة المركزية .

٢ - الاراضي ملك للدولة ، اذ لا وجود معم للملكية الخاصة .

٣ - فائض - قيمة الانتاج تستخرج كضريبة على الانتاج تذهب للدولة .

٤ - لا يتم الانتاج في المناطق والاطراف من اجل التبادل بل من اجل الاستهلاك .

ويوضح هذه الخصوصيات شكل تقسيم الارض حسب الحاجات العسكرية

١ - المقاطعات الكبيرة التي يتراوح وارضها بين ٨٠٠٠٠ و ١٠٠٠٠٠٠ اقجة (قطعة ذهب) وتسمى بـ « الخاص » .

٢ - المقاطعات المتوسطة التي يتراوح وارضها بين ٢٠٠٠٠ و ٨٠٠٠٠٠ اقجة وتسمى بـ « الزعامت » .

٣ - المقاطعات الصغيرة التي لا يتعدى وارضها ٢٠٠٠٠ اقجة وتسمى بـ « التيمار » (١٦) .

وينظم سكان هذه المقاطعات بشكل يؤهلهم للمشاركة في الحرب القادمة . فحين يتم فتح ارض جديدة يتم احصاء السكان ، العائلات ومساحة الاراضي التي يتم توزيعها على اكفأ المقاتلين اثناء الحرب وبحسب تراتبيتهم : « فالخاص » يعود للسلطات وللقيادات العسكرية العليا ، « والزعامت » تكون من نصيب قيادات الدرجة الثانية ، « والتيمار » يعود لمن دونهم من المقاتلين . كما وان نظام « الديريك » لا يعطي هؤلاء « المقطمين » على الاراضي الا حق استعمالها او حيازتها وليس حق ملكيتها الفعلية

فمالك « الديريك » يستوفي الضريبة من الفلاحين ، وهو ملزم وقت الحرب بتجنيد عدد معين محدد سابقا . وهو يعطي الاذن للفلاحين بزراعة الارض التي يعيشون عليها ، وبهذه الطريقة تحتفظ الدولة بجيش احتياطي عن طريق توزيع الارض دون ان تعود الى بيت المال لدفع اجورهم .

وكانت البلاد تقسم ، على ضوء ذلك ، اداريا وعسكريا الى « ايلات » ، والايالات الى «الوية» - اي «سناجق» - وكان كل لواء من الالوية يضم مقدارا من الـ « تيمار » والـ « زعامت » .

وكان يعهد بشؤون الالوية الى « باشا » يسمى « بكركي »

Kamuran Bekir Harputlu - La Turquie dans (١٦) l'impasse - une analyse marxiste de l'Empire Ottoman à nos jours. (Editions Antrhropos 1974).

الضريبة والتجنيد (١٨) .

ان هذه الصورة الوصفية التي قدمناها عن كافة مستويات بنية الامبراطورية العثمانية تؤكد الموضوعة التي انطلقنا منها حول عملية اعادة انتاج السلطة المركزية في علاقتها بالسلطات المحلية في الاطراف ذات المنحى التفتلي ، وقد حاولنا كشف سر غلبة السلطة المركزية وتأمين تماسك داخلها (دار الاسلام) في وجه الخارج (دار الحرب) عن طريق تركيبة سياسية عسكرية دينية معقدة ، مع ملاحظة ان غلبة السلطة المركزية هنا مرادفة لاعادة انتاج ما هو قائم من علاقات اجتماعية سائدة ، اي لنمط الانتاج السائد دون ان تحمل هذه الغلبة مشروع علاقات « ارقى » .

ولكن هذه الدورة التي تحكم حركتي السلطة المركزية والسلطات المحلية بدأت تأخذ ابعادا جديدة حين تحولت الامبراطورية العثمانية في « دار الحرب » من الهجوم الى الدفاع ، وبدأ الغرب يحاول الدخول الى الامبراطورية العثمانية عبر هاتين الحركتين : محاولا ، من جهة ، التسلط على السلطة المركزية اقتصاديا وسياسيا وايدولوجيا - تحطيم الجيش الانكشاري ، تحديث الدولة العثمانية - عبر ضرب الركيزة الاقتصادية المركزية التي هي علاقة الخراج التي تربط الفلاح بالدولة المركزية وتتم جبايتها بواسطة الجيش الانكشاري و « خريجه » من الولاة ، وقد تم هذا التدخل من قبل الغرب عبر اجهزة ومؤسسات اهمها (صندوق الدين العثماني) ، الذي اتجه ، لسد ديونه ، نحو مصادر الخراج لدى السلطات المحلية . وقد حاول من جهة ثانية ، لفشله في تشغيل الغلبة المركزية لصالحه وربطها به ، كما حدث في ايران

بمعنى « بك البكوات » ويعتبر برتبة « ميرميران » بمعنى « امير الامراء » ، ويعهد بشؤون اللواء الى « بك » يسمى « سنجق بكى » بمعنى « بك اللواء » ويعتبر بمرتبة « ميرلوا » بمعنى « امير اللواء » .

وكان يخصص لمنصب كل ايالة من الايالات ، وكل لواء من الالوية مقاطعة بدرجة « خاص » .

وكان يعتبر « بك السنجق » آمرا ومرجعا لجميع التيمارات والزعامات الداخلة في حدود اللواء فاذا طلبت الدولة تسفير الجيوش للحرب ، جمع البك الخيالة المترتبة على « الخاص » المخصص لمنصبه مع الخيالة المترتبة على التيمارات والزعامات التابعة للواءه ، وتوجه بهم الى حيث يأمره الـ « بكربكي » (١٧) .

بالاضافة الى هذا الشكل من التنظيم الاداري الاقتصادي ، عرفت الامبراطورية العثمانية شكلا آخر غير الاملاك المباشرة ، هو الحفاظ على العصبية المحلية ضمن تشكيلاتها السابقة واخضاعها شكلا للسلطة المركزية عن طريق الجزية السنوية للدول التابعة او عن طريق تلزيم الخراج للامراء او المشايخ المحليين وربطهم بالوالي المحلي او بالسلطة المركزية مباشرة . وقد ارتبط هذا الشكل بقدرة العشائر والعصبية المحلية على ان تبقى خارج ترتيبات الشكل الاول ، وعلى ان تنتزع من السلطة المركزية « اعترافا » بسلطتها المحلية في تصريف شؤونها حسب تقاليدها وتراتيبها ، من ضمن « اعترافها » هي بالسلطة المركزية والخضوع لها عن طريق

(١٧) راجع بالنسبة للتركيبة الاقتصادية :

Sencer Divitcioglu - Modèle économique de la société ottomane (les XIV^{èmes} siècles) -

La Pensée No. 144 - Avril 1969.

(١٨) الدكتور عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (دار الطليعة ١٩٦٩) .

مثلا في عهد الاتكليز ، ان يختار تجزئة وتفكيك اقسام الامبراطورية الثلاثة بعضها عن بعض ، بدءا بفصل تركيا الاوروبية المسيحية عن جسم الامبراطورية ، مروراً بفصل تركيا الافريقية وضربها بتركيا الآسيوية انتهاء بتفتيت كل قسم من هذه الاقسام الى فسيفاء من السلطات المحلية والكيانات والدول والاقليات (١٩) .

من خلال هذا العرض يطرح سؤال مركزي حول الاطمار التاريخي لنشوء فكرنا المعاصر ، او الاطمار التاريخي لتكون الممانعة الجماهيرية داخل الامبراطورية العثمانية في وجه التسلط الاجنبي والافكار التي حملتها هذه الحركة الجماهيرية ، وهو منا يطرح برنامجا جديدا لاعادة كتابة تاريخ هذه الممانعة الجماهيرية في تكونها الفكري كتاريخ طمسته التصنيفات السابقة اما انطلاقا من اشكانية النهضة التي حملها المستشرق والترجمان المحلي (المثقف العربي) او كتبها من منطلق تبريري « شيخ اليقظة او دعا الى تخطيها تاريخيا الماركسي الذي وقع في خطأ ماركس بالذات المركزي الاوربي فيما يخص الامبراطورية العثمانية كما عبر عن هذا الخطأ في كتاباته السياسية خاصة كتاب « المسألة الشرقية » .

وهذا ما يطرح علينا محاولة كتابة تاريخ فكرنا السياسي المعاصر كتاريخ الممانعة الجماهيرية المموسة وهو ما سيتناول عينة عنه كتابنا الذي نعدّه حول هذا الموضوع .

(١٩) راجع

Rosa Luxemburg - L'accumulation du capital -
T. 2 - P. 105-110 - (Maspero 1969).

الملاحق

القوميات في تركيا *

لندن - ٢٢ آذار ١٨٥٢ - (نيويورك تريبيون N.Y.T. - ٧ نيسان ١٨٥٢) .

بعد استعراض القوى المراقبة في الامارات الدانوبية ، وكذلك الاسطول والجيش في سيياستوبول (Sébastopol) حيث أجرى امام عينيه مناورات ابحار وارساء ، قام الامير مينشيكوف (Menschikoff) بدخول القسطنطينية دخولا مسرحيا . كانت حاشيته تضم اثني عشر شخصا ، بما فيهم اميرال الاسطول الروسي في البحر الاسود ، جنرال لواء من الجيش ، عدة ضباط حاشية وسكرتير السفارة السيد نيسلرود (Nesselrode) الشاب . وقد استقبله السكان الروس واليونان بحفاوة بالغة وكأنه القيصر الارثوذكسي بالذات وقد جاء يرد الايمان الصحيح الى « قيصر غراد » (Tsarigrad) وقد كانت المفاجأة شديدة في باريس وفي لندن عند تلقي نبا ان الامير مينشيكوف ، بالاضافة الى سحب فؤاد افندي ، قد طلب من السلطان منح امبراطور روسيا حق حماية جميع المسيحيين المقيمين في تركيا

* كارل ماركس - المؤلفات السياسية - الجزء ٣ - (المسألة الشرقية)

وكذلك حق تعيين البطريرك اليوناني ، وان السلطان قد استعان بحماية فرنسا وانكلترا ، وان الكولونيل روز (Rose) القائم بالاعمال البريطاني ، قد ارسل الى مالطة على جناح السرعة الباخرة واسب (Wasp) ، طالبا الحضور الفوري للاسطول الانكليزي الى المضيق ، وان ثمة بواخر روسية قد رست في كيليا (Kilia) ، بالقرب من الدردنيل . ان جريدة لرمونيتور (Le Moniteur) في باريس قد اعلنت نبا مفاده ان الاسطول الفرنسي في طولون قد تلقى الامر بالتوجه الى المياه اليونانية . في حين ان الاميرال دونداس (Dundas) ما يزال في مالطة . يستخلص من كل ذلك ان المسألة الشرقية عادت مرة اخرى لتدخل في صلب اهتمامات اوروبا ، وهذا لا يمكن ان يفاجيء من كان على اطلاع على التاريخ العام .

مهما يكن الظرف الذي ينحسر فيه المد الثوري لفترة ، فانه يمكننا ان نتوقع مسبقا ، وبشكل اكيد اعادة بروز المسألة الشرقية الابدية . هكذا حصل بعد خمود عواصف الثورة الفرنسية الاولى حين استغل كل من نابليون واسكندر روسيا سلام تيلسيت (Tilsitt) ليقاسما كل القارة الاوروبية ، فقد استغل اسكندر روسيا الهدوء المؤقت ، وادخل الى تركيا جيشا لمساندة العناصر التي كانت في طور الانفصال عن الامبراطورية المتفككة . وهكذا جرت الامور ايضا ، حين قمع مؤتمر لينباش (Laibach) وفيرون (Vérone) الحركات الثورية في غربي اوروبا: فقد وجه نقولا ، خليفة الاسكندر ، ضربة جديدة الى تركيا . وبعد بضع سنوات ، حيث انتهت ثورة تمسوز وانتهت معها الانتفاضات التي رافقتها في كل من بولونيا ، ايطاليا وبلجيكا ، وحين بدت اوروبا لما بعد ١٨٢١ وكأنها لم تعد عرضة

لصراعات دامية ، كانت الامور حينها عالقة بشيء بسيط حتى تؤدي المسألة الشرقية الى زج القوى الكبرى في حرب عالمية . والان ، في الوقت الذي يتباهى فيه الاقزام الحاكون اليوم ، بسياستهم القصيرة النظر ، بانهم جنبوا اوروبا مخاطر الفوضى والثورة ، تولد مجددا تلك المسألة الابدية ، تلك الصعوبة الحية ابدا : ماذا سنفعل بتركيا ؟

ان تركيا هي النقطة الحساسة بالنسبة لاوروبا الشرقية . ان عجز نظام الحكم الشرعي والملكي قد عبر عنه دائما وباختصار ، منذ الثورة الفرنسية الاولى ، بهذه الجملة : الحفاظ على الوضع القائم . ان هذا الاتفاق العام على ترك الامور على حالها التسي وضعتها فيها الصدفة والمالأة لهو شهادة فقر حال تعترف بواسطتها الحكومات بعجزها عن دفع التقدم او الحضارة الى الامام في كل المجالات . في لحظة ما ، كان بمقدور نابليون ان يتصرف بقسوة بكاملها ، وطريقته في التصرف كانت تدل على عبقريته وعلى معرفة واضحة للهدف المتبع . ان كل الحكمة التي جمعتها الشرعية الاوروبية في مؤتمر فيينا قد وضعت سنوات عديدة لتحقيق نفس الهدف . لقد تنازع السفراء المفوضون فيما بينهم وتوصلوا الى وضع فوضوي مزر ، ووجدوا اخيرا ان القضية مضمية الى حد انهم سئموها ولم يحاولوا بعدها اقتسام اوروبا . اقزام الرقابة كما يدعوهم بيرنجه (Béranger) تعوزهم المعارف التاريخية كما يعوزهم ادراك الوقائع ، ويفتقرون الى الافكار والبادرة ، وهم يجعلون من هذا الوضع القائم لها جمعوه بانفسهم من بقايا وقطع مفككة ، مع وعيهم المطلق انهم صنعوا شيئا غير كامل .

ولكن تركيا ، مثلها مثل بقية انحاء العالم ، لا تبقى في نفس الوضع : ففي الوقت الذي نجح فيه الفريق الرجعي ان يثبت مجددا

اللبقة في كولوتيشا (Kulewtscha) . ان تركيا الآسيوية ، رغم قلة كثافة سكانها ، تشكل تجمعا بشريا شديدا الانغلاق من التعصب المحمدي ومن القومية التركية ، مما لا يثير مؤقتا حماس الغزو . وبالفعل ، ففي النقاشات التي تدور حول المسألة الشرقية ، لا يقطر البحث اطلاقا الى منطقتي فلسطين ووديان لبنان المسيحية .

ان النقطة التي تشكل فعلا مثار خلاف هي دائما تركيا الأوروبية ، اي شبه الجزيرة الممتدة جنوبي نهري الساف (Save) والدانوب (Danube) . ان المأساة الكبرى لهذه البقعة الخارقة تكمن في كون سكانها هم تجمع اعراق وقوميات كثيرة التفاوت ، ولا يمكن التأكيد اي من هذه القوميات هي الاقل قابلية للتقدم والحضارة : سلافيون (Slaves) يونانيون (Greco)، رومانيون (Roumains)، ارناؤوط (Arnautes) . يعدون بمجملهم اثني عشر مليون، يحكمهم مليون تركي . وحتى الفترة الاخيرة كان ما يزال مبررا التساؤل حول ما اذا لم يكن الاتراك ، بين كل هذه الاعراق ، هم الاكثر اهلية للهيمنة التي لا يمكن ان تمارسها على هذا المزيج السكاني الا قومية واحدة . ولكن مع الاخذ بعين الاعتبار ان كل محاولات « التحضير » التي قامت بها الحكومة التركية قد باءت بفشل ذريع ، وان تعصب الاسلام ، المدعوم بشكل رئيسي في بعض المدن الكبرى من قبل الرعايا الاتراك لم يقلق مساعدة النمسا وروسيا الا لاستمادة السلطة وتحطيم اي تقدم مرتقب ، وان السلطة المركزية ، اي الحكومة التركية ، قد ضعفت عاما بعد عام بسبب الانتفاضات التي قامت في المقاطعات المسيحية ، وهي الانتفاضات التي ادت كلها الى نتيجة بدون استثناء وذلك بسبب ضعف الباب العالي وتدخل الدول المجاورة ، وان اليونان قد انتزعت استقلالها ، وان روسيا قد ضمت

الوضع القائم في اوربوا المتحضرة ، نرى ان الوضع القائم في تركيا قد تغير اثناء ذلك بشكل ملحوظ ، اذ برزت مسائل جديدة ، وعلاقات جديدة ، ومصالح جديدة ، وان الدبلوماسيين التمساء مجبرون على العودة الى النقطة التي قاطعهم فيها الزلزال العام الذي حصل منذ ثمانين او عشر سنوات : الحفاظ على الوضع القائم في تركيا ! انه لمن الاسهل الحفاظ على جثة حصان في نفس درجة الانحلال قبل تفككها الكامل . ان تركيا مهترنة ولسوف تهترئ اكثر فاكثرا كلما استمر النظام الحالي الذي يحكم التوازن الاوروبي والحفاظ على الوضع القائم . وبالرغم من المؤتمرات والبروتوكولات والاندازات ، فان تركيا ستضاعف كل سنة الصعوبات الدبلوماسية والمشاكل الدولية ، مثلها مثل اي جسم في حالة تفكك ، فهو يخيف جيرانه بالغاز الكربوني والغازات الاخرى المعطرة .

لنر توا كيف تطرح المسألة نفسها . تتألف تركيا من ثلاثة اجزاء متميزة كليا : الدول الخاضعة للسلطان في افريقيا ، اي مصر و(تركيا؟) (١)، تركيا الآسيوية وتركيا الأوروبية . لنندع الآن جانبا الممتلكات الافريقية ، حيث يمكن اعتبار مصر فقط كبلد خاضع فعلا للسلطان . فمصر تدخل ضمن نطاق الانكليز اكثر من اي طرف آخر . واذا تم اقتسام تركيا ، فان مصر ستعود حتما لانكلترا .

ان كل القوة المتبقية لهذه الامبراطورية تكمن في تركيا الآسيوية . ان آسيا الصغرى وارمينيا ، حيث كانت اقامة الاتراك المفضلة خلال اربعة قرون ، تشكلان الاحتياط الذي يمد الجيوش التركية ، بدءا من تلك الجيوش التي هددت تحصينات فيينا حتى تلك التي شنتها مناورات ديبيتش (Diebitch) غير

(١) ربما هناك خطأ في النص الاصلي ، وقد ترجمناه كما هو ، وقد يكون المقصود افريقيا الشمالية (المترجم) .

وانهم يشكلون ، باستثناء بعض المقاطعات المستعمرة ، غالبية سكان تركيا الأوروبية . وستبرز حتما ، عاجلا أم آجلا ، الحاجة الملحة لتخليص قارتنا من سيطرة رعاع اذا قارناهم برعاع الامبراطورية الرومانية نرا ان هؤلاء الاخيرين هم ، بالنسبة لهم ، مجموعة حكماء وابطال .

من بين بقية القوميات يكفي ان ننوه بالارناؤوط (Arnautes) انهم عرق متصلب من الجبلين القدامى . انهم يقيمون في المنطقة المنبسطة نحو الادرياتيك ، وهم يتكلمون لغتهم الخاصة ، ولكن يبدو انهم ينتمون الى العائلة الكبرى الهندو - جرمانية . وهم مسيحيون ارثوذكس او محمديون . وتشير كل المعلومات المتوفرة لدينا عنهم الى انهم غير مؤهلين بعد لتلقي الحضارة . وغاداتهم في قطع الطرق ستضطرب اية حكومة مجاورة الى اخضاعهم عسكريا بشكل دقيق ، الى ان يسمح التقدم الصناعي للمناطق المتاخمة بان يشغلهم كعناقلي مياه او كخطابين ، تماما كما حصل للغاليغوس (Gallegos) في اسبانيا ولجبلين آخرين .

الفالاك (Valaques) او الداكو - رومانيون (Daco-Romans) الذين يشكلون غالبية سكان البلاد الممتدة بين الدانوب (Danube) الاسفل والدنايستر (Dniester) ، هم عرق مختلط جدا ، انهم ينتمون الى الكنيسة اليونانية ويتكلمون لغة محلية منبثقة عن اللاتينية وتشبه الى حد بعيد اللغة الإيطالية . ان سكان ترانسيلفانيا (Transylvanie) وبوكوفين (Bukovine) مردهم الى النمسا ، كما مرد سكان يسارابيا (Bessarable) الى روسيا ، والسكان مولداڤيا (Moldavie) وفلاشيا (Valachie) الامارتان الوحيدتان حيث فرض العرق الداكو -

بعض المقاطعات في ارمينيا ، في حين ان مولداڤيا (Moldavie) فلاشيا (Valachie) وبلاد الصرب (Serbie) قد دخلت تباعا تحت حماية القيصر ، اذا اخذنا كل ذلك بعين الاعتبار فاننا مضطرون للاعتراف بأن وجود الاتراك في اوروبا يعيق كثيرا ازدهار شبه جزيرة تراسيا (Thrace) وايليريا (Illyrie).

انه لمن الصعب اعتبار ان الاتراك يشكلون الطبقة الحاكمة في تركيا ، اذ ان علاقات مختلف الطبقات في تركيا لا تقل تداخلا عن علاقات الاعراق المختلفة . فالتركي يتنقل ، حسب الظروف والامكان ، من عامل الى فلاح الى مزارع صغير ، الى تاجر ، الى مالك عقاري اقطاعي في احدى مراحل الاقطاعية واكثرها بربرية ، الى موظف او جندي . ولكنه ينتمي ، في كل هذه المواقع الاجتماعية ، الى الدين والامة صاحبي الامتيازات ، له الحق وحده ان يحمل سلاحا ، والمسيحي الذي يتبوء اعلى المراكز ، اذا ما التقى محمديا دونه مرتبة ، عليه مع ذلك ان يقدمه على نفسه ففي بوسني - هرزيغوفين (Bosnie-Herzégovine) اعتنق النبلاء من اصل سلافي الاسلام ، في حين بقيت عامة الشعب على دينها المسيحي . ففي هذه المقاطعة اندمج الدين المسيطر مع الطبقة المسيطرة وبذلك تساوى المحمدي البوسني مع اقرانه من اصل تركي .

ان القوة الاساسية للسكان الاتراك في اوروبا ، بغض النظر عن الاحتياط الجاهز دائما في اسيا ، تكمن في سكان القسطنطينية الرعاع وسكان بعض المدن الكبرى الاخرى . ان اصل معظم هؤلاء الرعاع تركي ، ورغم ان هؤلاء الرعاع يكسيون عيوشهم بالعمل غالبا لدى رؤساء المسلمين مسيحيين ، فانهم حريصون جدا على التشدد بتفوقهم وعلى استخدام التجاوزات الفعلية التي يسمح لهم امتياز انتمائهم الاسلامي بممارستها على المسيحيين . الكل يعرف انه مع كل انقلاب مهم يجب كسب هؤلاء الرعاع بالرشوة والخداع ، خاصة

روماني Daco-Roman وجوده السياسي ، امراؤهم
الخاصون تحت رعاية الباب العالي الاسمية وسلطة
روسيا الفعلية . اثناء الحرب الهنغارية سمعنا الكثير عن
فالاك المترسليفانيا ، لقد كانوا عرضة لقمع الملاك العقاريين
الهنغاريين الذين كانوا يشكلون ، حسب النظام النمساوي ، اداة
قمع واستغلال بيد الحكومة . تماما كما حصل عام ١٨٤٦ لعييد
المناجم في غاليسيا (Galicie) ، اولئك الرعاع
المضطهدون الذين كسبهم النمساويون بواسطة الوعود والرشوة
وبدأوا حرب اباداة حولت ترنسليفانيا الى صحراء . ان الداكو -
رومانيين في الامارات التركية يتمتعون على الاقل بطبقة من النبلاء
المحليين وبمؤسسات سياسية ، وبالرغم من كل جهود روسيا ، فقد
تغلغل فيهم الروح الثورية ، وما انتفاضة ١٨٤٨ الا دليل كاف على
ذلك . من الاكيد ان القمع والاجفاف اللذين عانوا منهما على يد
الاحتلال الروسي منذ ١٨٤٨ قد ساهما في تنمية هذه الروح الثورية ،
وذلك بالرغم من رباط الانتماء الديني ومن السحر القيصري ، ذلك
الرباط الذي جعلهم حتى الآن يرون في الرئيس الامبراطوري للكنيسة
الارثوذكسية حاميههم الطبيعي . اذا كان الامر كذلك فمن المحتمل ان
تلعب القومية الفالاكية دورا مهما عندما يحين الوقت لتقرير مصير
هذه المناطق بشكل نهائي .

ان يونانيي تركيا هم بغالبيتهم من اصل سلافي ، ولكنهم
يتكلمون اللغة اليونانية الحديثة . من المتعارف عليه عادة اننا ،
باستثناء بعض العائلات النبيلة في القسطنطينية وفي تريزون
(Trébizonde) ، لا نجد ، حتى في اليونان ، هيلينيين
اقصاح . ان اليونانيين هم ، مع اليهود ، اول التجار في
المرافئ وفي كثير من مدن الداخل . انهم يتعاطون ايضا الزراعة
في بعض المناطق . على كل حال ، لا شيء ان من حيث عددهم او

كثافتهم او من حيث روحهم القومية ، يسمح لهم ان يعتبروا امة الا
في تيساليا (Thessalie) وربما في ايبير (Epire) ان
النفوذ الذي كانت تتمتع به بعض العائلات اليونانية النبيلة في
القسطنطينية كمترجمين ، اخذ يضمحل بسرعة منذ بدأ بعض الاتراك
يتلقون دروسهم في اوروبا وعندما اصبح لدى السفارات الاوروبية
ملحقون يتكلمون اللغة التركية .

اننا نصل الآن الى العرق الذي يشكل غالبية السكان والذي
تسود نسبة دمه في كل مزيج عرقي . حتى انه يمكننا ان نؤكد ان
هذا العرق يشكل الفواة الرئيسية لكل السكان المسيحيين بين الموريه
(Moree) الدانوب ، البحر الاسود والجبال الارناؤوطية .
هذا العرق هو العرق السلافي . وخاصة فرعه المعروف
باسم الايلييريين (Illyriens) او السلافيين الجنوبيين .
بعد السلافيين الغربيين (البولونيين والبوهيميين) والسلافيين
الشرقيين (الروس) ، يشكل السلافيون الجنوبيون الفرع الثالث لهذه
العائلة السلافية الكبيرة التي كانت تسكن شرقي اوروبا خلال
الاثني عشر قرنا الاخيرة . ان هؤلاء السلافيين الجنوبيين لا يسكنون
فقط القسم الاكبر من تركيا ، ولكن ايضا دالماسيا (Dalmatie)
كرواتيا (Croatie) ، سلافونيا (Slavonie) وهنغاريا
الوسطى . وهم يتكلمون جميعهم نفس اللغة القريبة جدا
من اللغة الروسية ، تلك اللغة التي تتميز عن بقية اللغات السلافية
بكونها الاكثر استساعة بالنسبة لآذان الاوروبيين .

اما الكرواتيون (Croates) وقسم من الدالماتيين
(Dalmates) فانهم روم كاثوليك ، اما معظم الباقي
فانهم يونان ارثوذكس . يستعمل الروم الكاثوليك الابجدية اللاتينية ،
في حين يستعمل اليونان الارثوذكس الابجدية السلافية ، المستعملة
ايضا في اللغة الكنسية الروسية او السلافية القديمة . ان هذه

الخصوصية ، مضاف اليها الفارق الديني ، ساهمت في تأخير أي تقدم قومي على كل ارض السلافيين الجنوبيين . فلا حاجة لاحد سكان بلغراد ان يعرف كيف يقرأ كتابا مطبوعا في اغرام (Agram) او في بيس (Beese) . اكثر من ذلك ، انه ربما يرفض ان يأخذه بيده طالما ان الابجدية والكتابة ليستا ارثوذكسية ، ولكنه من السهل عليه قراءة وفهم كتاب مطبوع في موسكو ، اذ ان اللغتين متشابهتان كثيرا ، خاصة من حيث نظام الاشتقاقات وكتابة السلافية القديمة ، وبسبب ان النص مطبوع باحرف ارثوذكسية . ان غالبية السلافيين اليونانيين لا تريد حتى ان تطبع توراتها ، كتبها الطقسية وكتب صلاتها في اليونان ، لانها مقتنعة بأن كل ما هو مصنوع في موسكو المقدسة او في المطبعة الامبراطورية لبطرسبرغ المقدسة موسوم بطابع خاص من الدقة والاستقامة وحتى بعبير قداسة . وبالرغم من كل الجهود السلافية التي يبذلها متحمسون في اغرام وبراغ ، فان الصربي والبلغاري والراجا البوسني والفلاح السلافي في مقدونيا (Macédonie) وفي تراسيا (Thrace) عندهم تعاطف قومي ، نقاط لقاء ووسائل اتصال وعلاقات فكرية مع الروس اكثر مما عندهم مع السلافيين الروم الكاثوليك الذين يتكلمون نفس اللغة ومهما تقلبت الامور فانهم ينتظرون من بطرسبرغ مسيحهم الذي سيخلصهم من كل شر . واذا كانوا يسمون القسطنطينية « قيصر غراد » ، مدينتهم الامبراطورية ، فانهم يفعلون ذلك بانتظار القيصر الارثوذكسي الذي سيأتي من الشمال لاعادة ترسيخ الايمان الحقيقي ، وذلك على الاقل تخليدا لذكرى القيصر الارثوذكسي الذي كان يحكم القسطنطينية قبل سقوط المدينة بيد الاتراك .

صحيح انه في القسم الاكبر من تركيا ، يخضع السلافيون لسلطة الاتراك المباشرة ، ولكنهم ينتخبون بانفسهم سلطاتهم المحلية ، وكثيرون بينهم (في بوسنيا Bosnie) اعتنقوا

دين غزاتهم . ولم يحافظ العرق السلافي على نفسه ، او يفرض وجوده السياسي الا في منطقتين من هذا البلد . في صربيا ، في وادي مورافيا (Morava) ، وهي منطقة ذات حدود واضحة المعالم ، لعبت منذ ستمائة سنة دورا مهيمنيا في تاريخ هذه البلاد . ان الصربيين الذين قمعوا طويلا على يد الاتراك ، وجدوا في الحرب الروسية سنة ١٨٠٩ الفرصة المؤاتية لتأمين وجودهم الخاص ، رغم كون هذا الوجود خاضع للسيادة التركية . وبقيت بلاد الصرب منذ ذلك الوقت ، وبشكل مستمر ، تحت الحماية المباشرة لروسيا . ولكن ، كما حصل في مولدافيا وفي فالاشيا ، فقد ولد الاستقلال السياسي حاجات جديدة وفرض على بلاد الصرب علاقات اكثر استمرارية مع غربي اوربا . فتمعقت شيئا فشيئا جذور الحضارة ، ونمت التجارة كما ولدت افكار جديدة ، ولهذا السبب نجد في صلب حيز النفوذ الروسي ، في بلاد الصرب السلافية والارثوذكسية ، حزبا تقدما معاديا للروس ، ومغرقا في الاعتدال لجهة تطلعاته الاصلاحية ، وعلى رأسه وزير المالية القديم غاراشانين (Garaschanin) .

في حال وصول السكان اليونان - السلافيين الى السلطة في هذا البلد الذي يسكنون وحيث يشكلون ثلاثة ارباع مجموع السكان (سبعة ملايين) ، فان نفس الحاجات لن تتأخر في ان تفرز من وسطهم حزبا تقدما معاديا للروس ، كما كان يحصل دائما وبشكل حتمي نتيجة الاستقلال ولو الجزئي الذي يحققه اي جزء من تركيا .

في الجبل الاسود (Montenegro) ، ليس لدينا واد خصب مع مدن مهمة نسبيا ، بل هناك بلد جبلي ، ليس بالخصب والوصول اليه صعب . وقد اقامت هناك عصابة من قطاع الطرق الذين يفرضون الخوة على السهول وجمعون مغانمهم في مخابىء محصنة . ان هؤلاء الاسياد الرومانسيين ، وغير السهلين ، يشكلون

منذ زمن بعيد ازعاجا لاوروپا . وانه لمتناسب كليا مع سياسة كل من النمسا وروسيا ان تدافعا عن هؤلاء الجبليين وعن حقهم في حرق القرى بسكانها وفي نهب قطعان الماشية .

سياسة نابليون في المسألة التركية ★

عندما كان اليونانيون القدامى يدفعون لخطيب ما كي يلزم الصمت ، كان يقال عنه ان على لسانه ثورا . وكان الثور كنساية عن عملة مستوردة من مصر . ويمكننا القول ان على لسان مجلة التايمز Times ثورا منذ ان برزت مجددا المسألة الشرقية ، وذلك ليس لان التايمز تلزم الصمت ، بل لانها تتكلم . لقد بدأت هذه المجلة الفذة بالدفاع عن التدخل النمساوي في الجبل الاسود Monténégro ، بحجة ان الدين المسيحي كان في خطر . ثم حين تدخلت روسيا في المسألة تخلت التايمز عن هذه الخدعة واعلنت ان كل المسألة تتلخص بالخلاف الناشب بين الكنيسة اليونانية والكنيسة الرومانية ، وان ذلك لا يهم رعايا كنيسة انكلترا الرسمية بشيء . ثم الحت على اهمية التجارة التركية بالنسبة لبريطانيا العظمى ، واستنتجت انطلاقا من هذه الاهمية انه من المفيد لبريطانيا العظمى ان تستبدل نظام التبادل الحر التركي بنظام الحظر الروسي وينظام الحماية النمساوي . ثم سعت التايمز جاهدة لتبين ان انكلترا ، فيما يختص بالمنتجات الغذائية ، تابعة لروسيا ولا يمكن لها بالتالي الا ان تتبنى مفاهيم القيصر الجغرافية بدون اعتراض . انه لمديح مسهب بالنسبة للنظام التجاري الذي

★ - كارل ماركس - المؤلفات السياسية - الجزء ٢ - « المسألة الشرقية » .

لندن ، في ٢٥ اذار ١٨٥٢ (نيويورك تريبيون ، ١١ نيسان ١٨٥٢) .

تبشر به التايمز وهي طريقة هزلية لتبيان ان البحر الاسود يجب ان يصبح بحيرة روسية وان الدانوب يجب ان يصبح نهرا روسيا وذلك لادخال بعض المزاج على تبعية انكلترا لروسيا . وبعد ان طردت من هذا الموقع الذي لا يدافع عنه ، اكتفت التايمز بالتاكيد العام على ان لا شيء يمكن له بعد الان ان يوقف تفكك تركيا ، وهذا ما كان سيؤدي براياها الى جعل روسيا بشكل نهائي منفذ وصية هذه الامبراطورية ووريثها . ثم تقدمت التايمز بعرض قوامه ان يخضع سكان تركيا للسيطرة المظهرة والنفوذ المحضر لكل من النمسا وروسيا ، مستعينة بالحجة القديمة القائلة بأن الحكمة تأتي من الشرق . ولكنها كانت تنسى انها كتبت قبل فترة وجيزة ان النمسا تحافظ في مقاطعات وامارات امبراطوريتها بالذات على وضع سلطة تعسفية وجور عنيف ، وذلك دون ان يكون للقانون اي دور في ضبط الامور . ولكي تكتمل وقاحتها ، انتهت التايمز بتهنئة نفسها على مقالاتها اللامعة حول المسألة الشرقية .

وكل الصحافة اللندنية ، جرائد المساء والصباح ، الجرائد اليومية والاسبوعية ، كلها شكلت جوقة ضد « الجهاز الاداري » . فجريدة المورنينغ بوست Morning Post هزأت زملاءها في التايمز واتهمتهم بترويج اخبار كاذبة وعشوية عن قصد وسابق تصميم . والمورنينغ هيرالد Morning Herald اطلقت عليهم اسم : « معاصرونا العبريون - النمساويون - الروس » . والديلي نيوز Daily News تتكلم صراحة عن « جهاز برونو Brunnow » . وشقيقتها التوأم المورنينغ كرونيكل Morning Chronicle تتكلم بهذه العبارات : « ان الصحافيين الذين تقدموا بعرض ان يسلموا الامبراطورية التركية الى روسيا ، وذلك بسبب الاهمية التجارية لنصف دزينة من الشركات اليونانية ، يمكنهم التشدق عن حق

باحتمار الفكر النير» . والمورنينغ ادفيرتيسر Morning Advertiser تقول : « ان مجلة التايمز محقة حين تطرح نفسها مدافعا وحيدا عن المصالح الروسية . ان هذه المجلة مطبوعة فعلا بالانكليزية . ولكن هذا كل ما تمت به للانكليزي . اذ حين يتعلق الامر بروسيا فان هذه المجلة هي كليا روسية » .

من الواضح ان الدب الروسي لن يخفىء مخالفه طالما لم يتأكد من انه لن يكون هناك وفاق مؤقت بين انكلترا وفرنسا . انكلنف انفسنا التفكير ببساطة بهذا الحادث الطريف ! ففي اليوم الذي كانت تحاول فيه مجلة التايمز ان تقنع زورا اللورد ابردين Aberdeen واللورد كلارندون Clarendon بأن المسألة التركية لم تكن سوى خلافا بين فرنسا وروسيا . كان ملك المجانين ، كما كان يحلو للسيد غيزو Guizot ان يسمى السيد غرانيه دي كاسانيك Granier de Cassagnac يصرح في جريدة « الدستور » Le Constitutionnel ان كل المسألة يمكن تلخيصها بالخلاف بين اللورد بالمريستون Palmerston والقيصر حقا اننا ، حين نقرأ هذه الصحف ، نفهم ماذا كانت تعني ، ايام خطابات ديموستين العنيفة ، العبارة المطبقة على الخطباء اليونانيين : ان يكون على لساننا شور .

ان الارستقراطية البريطانية المتمثلة بوزارة الائتلاف لن تتردد وقت الحاجة في ان تضحي بالمصلحة الوطنية من اجل مصالحها الطبقية . فعلى امل ان تجد في الغرب دعامة لاوليفارشيتها المتداعية ، ستقبل هذه الارستقراطية طوعا ان ينمو في الشرق استبداد يانع . ما زال لويس نابليون يتردد . فكل تعاطفه يميل نحو الملوك المطلقين الروس ، الذين ادخل نظام حكمهم الى فرنسا ، وهو مفعم بالنفور من انكلترا التي حطم نظامها البرلماني في فرنسا . واذا

كان يطلق للقيصر الحرية في ان يمتد في الشرق ، فذلك لقاء ان هذا الاخير يطلق لنابليون الحرية في الغرب . وهو لا يكون اية اوام حول مشاعر الحلف المقدس نحوه كوصولي . ونتيجة لذلك فهو يتبع سياسة مزدوجة : انه يحاول ان يخدع القوى الاوروبية الكبرى كما خدع الاحزاب البرلمانية في الجمعية الوطنية الفرنسية . في حين انه يتآخى علنا مع السفير الانكليزي في تركيا ، اللورد ستراتفورد دي ريدكليف Stratford de Redcliffe ، فانه يتملق الاميرة الروسية ليفين Lieven بالوعود الخداعة ويبعث الى بلاط السلطان بالسيد دي لاكور De La Cour ، وهو داعية متحمس لتحالف نمساوي - فرنسي يقطع الطريق امام تحالف انكليزي - فرنسي . انه يأمر اسطول طولون بالتوجه نحو المياه اليونانية ويعلن في اليوم التالي في جريدة لو مونيتور Le Moniteur بأن هذا الاجراء قد اتخذ رغم انك انكلترا . وهو يوحي في احدى جرائده « البلد » Le Pays ، بأن المسألة الشرقية مهمة جدا بالنسبة لفرنسا ، في حين ان جريدة اخرى من جرائده « الدستور » Le Constitutionnel تؤكد بناء على اوامره بأن الامور في هذه المسألة تقتصر على المصالح الروسية ، النمساوية والانكليزية وبأن فرنسا لا ضلع لها فيها الا من بعيد ولذلك فهي ذات موقف مستقل بشكل مطلق . من يقدم له اكثر روسيا ام انكلترا ؟ هذه هي بالنسبة له كل المسألة .

البحر الاسود . لا يمكننا الوصول الى بحر قزوين الا عبر البحر الاسود . ان ثلثي اوروبا ، اي قسم من المانيا ومن بولونيا ، كسل هنغاريا ، والمناطق الاخصب من روسيا ، وكذلك تركيا الاوروبية ، كلها مدينة بشكل طبيعي للبحر الاسود من حيث صادراتها وتبداالاتها ، لا سيما وان كل هذه البلدان هي زراعية بشكل رئيسي ، وان وفرة منتوجاتها تؤدي بها دائما الى الطرق النهرية كوسيلة مثالية للنقل . ان القمح ، والاصواف والجلود القادمة من هنغاريا ، من بولونيا ومن روسيا الوسطى تتدفق كل سنة بكميات متزايدة في اسواقنا الغربية وتقلع من غالاتز Galatz اودية Odessa ، تاغانروغ Taganrog ، ومن مرافئ اخرى على البحر الاسود . تجدر الاشارة هنا ايضا الى تجارة اخرى مهمة . تشكل القسطنطينية ، وخاصة تربيزون Trébizonde ، في تركيا الاسيوية ، الاسواق الاساسية التي تنطلق منها القوافل باتجاه الداخل الاسيوي ، ووديان دجلة والفرات ، وبلاد فارس والتركستان . والتجارة تنمو هي ايضا بسرعة . اذ يستورد تجار يونانيون وارمن مقيمون في هاتين المدينتين كميات كبيرة من المنتوجات المصنعة الانكليزية ، وهي سهلة التصريف بشكل تلغي فيه بقليل من الوقت الصناعة المنزلية التي يمارسها الحريم الاسيوي . ان تربيزون ، بحكم موقعها لهي مؤهلة اكثر من اية مدينة اخرى لهذه التجارة . ففي المستوى الخلفي ، لديها هضاب ارمينيا الاصلح للاستعمال من صحراء سوريا ، ومن جهة اخرى ، فهي تقع على نفس المسافة من بغداد ، شيراز وطهران . وهذه السوق الاخيرة تستعمل كوسيط للقوافل القادمة من كيفا Khiva وبخارى Boukhara . ويمكننا ان نلاحظ مقدار نمو هذه التجارة وبشكل عام تجارة البحر الاسود في بوزصة مانشستر ، فالمشترون اليونانيون ذوو البشرة السمراء يزادون فيها من حيث العدد والاهمية ، وغالبا ما نسمع فيها اللهجات اليونانية والسلافية الوسطى جنبا الى جنب مع الالمانية والانكليزية .

نقطة الخلاف الحقيقية في تركيا ★

اننا نتعجب لكون الصحف الانكليزية ، ضمن اطار النقاش الدائر حاليا حول المسألة الشرقية ، لم تظهر بشكل اوضح المصالح الحيوية التي كان يجب ان تجعل من انكلترا الخصم للدود والمعاند لرغبات الضم والتوسع التي ابدتها روسيا . لا يمكن لانكلترا القبول بأن تصبح روسيا سيدة الدردنيل والبوسفور . اذ ان ثمة ضربة قاصمة ان لم تكن مميته من وراء ذلك ، من وجهتي النظر التجارية والسياسية بالنسبة لقوة انكلترا . ولنقتنع بذلك ما علينا الا ان نلقي نظرة على العلاقات التجارية القائمة بين انكلترا وتركيا .

فقبل اكتشاف طريق الهند المباشرة ، كانت القسطنطينية تشكل سوقا لتجارة واسعة ، وتستخدم كذلك المرافئ التركية حتى الان في حركة تبادل كثيفة ودائما في ازدياد بين اوروبا والداخل الاسيوي ، رغم ان منتوجات الهند تصل الى اوروبا عبر بلاد الفرس ، طهران وتركيا ، مروراً بطريق البر . نظرة الى الخريطة تبين لنا ذلك . فمن الغابة السوداء حتى نوغورود ويليكي Nowgorod Weliki كل البلاد الداخلية تروىها انهار تصب في البحر الاسود او في بحر قزوين . ان الدانوب والفولغا ، نهري اوروبا الجبارين ، والدنيستر والدنيبر والدون ، تشكل قنوات طبيعية لنقل منتوجات الداخل الى

★ - كارل ماركس - المؤلفات السياسية - الجزء ٢ - «المسألة الشرقية» -

مقال اساسي (نيويورك تريبيون ، ١٢ نيسان ١٨٥٢) .

وتجارة تربيزون هي ، بالاضافة لذلك ، ذات اهمية سياسية عالية ، نظرا لانها كانت السبب مؤخرا في الخلاف الذي قام بين المصالح الروسية والانكليزية داخل آسيا . اذ بقي الروس حتى ١٨٤٠ يتمتعون في هذه المناطق بالاحتكار شبه المطلق لتجارة المنتجات المستوردة من الخارج . فكانت السلع الروسية قد تغلغلت حتى الهندوس وكانت مفضلة على السلع الانكليزية . يمكننا ان نؤكد بكل ثقة ان التجارة الانكليزية داخل آسيا كانت تعادل صفرا حتى الحرب الافغانية وغزو السند والبنجاب . وهي ما زالت اليوم فسي نفس المستوى . فالضرورة الحتمية في ان تمد تجارتها باستمرار - هذا القدر الذي ، كالشبح يؤرق انكلترا الحديثة ، والذي ، ان لم ينل كفايته الباشرة ، يسبب هذه الانقلابات الرهيبة التي تظهر نتائجها من نيويورك الى كانتون ومن سان - بطرسبرغ الى سيدني - هذه الضرورة التي لا هودة فيها تجبر التجارة الانكليزية على ان تهاجم من جهتين في نفس الوقت داخل آسيا ، من الهندوس ومن البحر الاسود ، وبالرغم من اننا نعرف الشيء القليل عن الصادرات الروسية نحو هذا القسم من العالم ، الا ان نمو التصدير الانكليزي نحو هذه المنطقة يسمح لنا بان نستنتج بهدوء انه من المفروض ان تكون التجارة الروسية في هذه المنطقة قد انخفضت بشكل ملحوظ . ان ارض المعركة التجارية حيث تنصارع روسيا وانكلترا قد انتقلت من الهندوس الى تربيزون ، والتجارة الروسية التي كانت مثلا تصل في مغامرتها حتى حدود امبراطورية الشرق الانكليزية ، قد اصبحت في وضع دفاعي وانبرت تحمي آخر مجال لحدودها الجمركية . ان اهمية هذا الواقع تلفت النظر ، مهما كان الحل المستقبلي للمسألة الشرقية والدور الذي ستلعبه كل من انكلترا وروسيا فهذان البلدان يتصادمان اليوم ودائما في الشرق .

لنر عن كثب هذه التجارة في البحر الاسود . فحسب اللندن

ايكونوميست London Economist ، ان الصادرات الانكليزية الى المقاطعات التركية ، بما فيها مصر والامارات الدانوبية ، كانت كالتالي في :

١٨٤٠	١٤٤٠٥٩٢ ليرة استرلينية
١٨٤٢	٢٠٦٨٣٤٢ ليرة استرلينية
١٨٤٤	٢٢٧١٢٢٢ ليرة استرلينية
١٨٤٦	٢٧٠٧٥٧١ ليرة استرلينية
١٨٤٨	٣٦٢٦٢٤١ ليرة استرلينية
١٨٥٠	٣٧٦٢٤٨٠ ليرة استرلينية
١٨٥١	٣٥٤٨٥٩٥ ليرة استرلينية

ان ثلثي هذه الكميات على الاقل قد مرت بمرافئ البحر الاسود وبالقسطنطينية . وكل هذه التجارة التي تنمو بسرعة رهن بالثقة التي تتمتع بها القوة التي تسيطر على الدردنيل والبوسفور ، مفاتيح البحر الاسود . فمن يملك هذه المفاتيح يستطيع ان يفتح او يغل على هواء الممر نحو هذا القسم الاخر من البحر المتوسط . فمن يخذع اذن بالامل بان تبقى روسيا ، حين تصبح القسطنطينية بحوزتها ، مفتوحا الباب الذي تغلغلت انكلترا منه داخل مجال التجارة الروسية ؟

هذا ما كنا نريد قوله حول الاهمية التجارية لتركيا والدردنيل بشكل خاص . من الواضح ان الحرية الدائمة في ممارسة التجارة مروراً بهذه المرافئ على البحر الاسود تسيطر ليس فقط على تجارة مهمة ، ولكن ايضا على العلاقات الاساسية بين اوربا وآسيا الوسطى ، وبالتالي فهي تسيطر على الامكانية الاساسية في اعادة فتح هذه المناطق على الحضارة .

لنتفحص الآن المسألة من وجهة نظر عسكرية . ان الامة التجارية التي يتمتع بها الدردنيل والبوسفور تجعل منهما في نفس الوقت مواقع عسكرية من الدرجة الاولى ، اي ان لهما تأثيرا حاسما في كل حرب . يشكل كل من مضيق جبل طارق ومضيق هلسينغوير Helsingoer نقاطا من هذا النوع . ولكن الدردنيل اهم بسبب موقعه الجغرافي . ان مدافع مضيق جبل طارق وهلسينغوير لا يمكنها ان تطال كل المضيق الذي تشرف عليه ، فهي مضطرة ، لاغلاقه ، للاستعانة بأسطول بحري . على العكس من ذلك فان مضيق الدردنيل والبوسفور هما ضيقان بشكل ان عددا معينا من القلاع المسلحة والمبنية في الامكنة الملائمة - ولن تتوانى روسيا عن بنائها مباشرة بعد استيلائها على هذين المضيقين - كقيل بأن يقاوم اساطيل العالم مجتمعة ، اذا حاولت هذه الاخيرة ان تعبرهما بالقوة . وبذلك يصبح البحر الاسود مجرد بحيرة روسية افضل من بحيرة لاغودا Lagoda نفسها الموجودة في قلب روسيا .

حينذاك تتولى المجاعة سحق مقاومة القفقازيين بسرعة ، وتحصل تربيزون الى مرفأ روسي ويصبح الدانوب نهرا روسيا . بالاضافة الى ذلك فان الامبراطورية التركية ستنتقسم من وسطها وذلك بعد ان تفقد القسطنطينية . وسوف يتعذر على كل من تركيا الاسيوية وتركيا الاوروبية الاتصال فيما بينهما او مساندة بعضهما ، ويصبح معظم الجيش التركي المبعد الى اسيا محكوما عليه باللاحركة المطلقة . وحين تقطع من تجمع الجيش الاساسي كل من مقدونيا ، تيساليا والبانيا ، ستصبح هذه عاجزة عن مقاومة الغزو ، فبذلك لن يبقى لها سوى ان تطلب الرحمة وان تطالب بجيش يؤمن النظام الداخلي .

ولكن امن المعقول ان تكتفي هذه القوة التي ازدادت ضخامة ، بذلك في سباقها نحو الهيمنة العالمية ؟ وحتى حين تريد ذلك فان موقعها سيمنعها . فبضمها اليونان وتركيا تؤمن لنفسها مرفأ

بحرية رائعة ويؤمن لها اليونانيون بحارة ماهرين لاسطولها . ان الاستيلاء على القسطنطينية يضعها على مسافة خطوتين من البحر المتوسط ، وبفضل دورازو Durazzo وشاطيء البانيا ، وبفضل انتيفاري Antivari في ارتا Arta ، فانها تصبح في قلب الادرياتيک بالذات على مراءى من الجزر الايونية الخاضعة لانكلترا وعلى بعد ٣٦ ساعة بخار من مالطا . وبما انها ستحاصر النمسا من جهات ثلاث ، من الشمال والشرق والجنوب ، فأنهنا ستعتبر بذلك آل هابسبورغ من رعاياها . ان هناك امرا اخر سيصبح ايضا ممكنا وحتى احتملا . ان كون الحدود الغربية للامبراطورية مقوسة بشكل بالغ ، وكونها تفتقر الى الخطوط الطبيعية الواضحة المعالم ، فانها ستحتاج الى تعديل ، وسنرى ان الحدود الطبيعية لروسيا تمتد من دانتزيغ Dantzig او حتى ستيتان Stettin حتى تريستا Trieste . وكما ان الغزو يتبع بالتأكيد الغزو ، فان استيلاء روسيا على تركيا لن يكون سوى المقدمة لضم هنغاريا ، وبروسيا وغاليسيا ، وذلك الى ان تتحقق تلك الامبراطورية السلافية التي طالما حلم بها بعض الفلاسفة السلافيين القوميين والمتعصبين .

من الواضح ان روسيا هي امة غزاة . على الاقل انها بقيت كذلك على امتداد قرن ، الى ان فُرزت بوجهها حركة ١٧٨٩ الكبرى خصما رهيبا مليئا بالحياة والقوة . اننا نريد التكلم عن الثورة الاوروبية ، وعن قوة انتشار الافكار الديمقراطية والعطش للحرية الملزم للانسانية . فمنذ ذلك العصر لم يعد يوجد ، في الواقع ، في القارة الاوروبية الا قوتان : روسيا بنظامها المطلق ، والثورة بديمقراطيتها . تبدو الثورة الان وكأنها قد صفيت ، ولكنها في الواقع اكثر حيوية وفعالية من اي وقت مضى . اننا لا نأخذ كبرهان الا الهلع الذي انتاب الرجعية لدى سماعها نبأ انتفاضة ميلانو الاخيرة . ولكن حين تستولي روسيا على تركيا فان قوتها

ستتضاعف النصف وستصبح أقوى من دول أوروبا مجتمعة .
ان هذا الحدث سيكون مأساة لا توصف بالنسبة للقضية الثورية .
انه لغاية في الاهمية الحفاظ على الاستقلال التركي او تصفية
مشاريع روسيا التوسعية ، في حال تفكك الامبراطورية العثمانية
وهو احتمال وارد دائما . ففي هذه المسألة نرى ان مصالح
الديمقراطية الثورية مترابطة مع مصالح انكلترا بشكل وثيق . فلا
الديمقراطية ولا انكلترا تستطيع ان تدع القيصر يجعل من
القسطنطينية احدى عواصمه ، واذا سارت الامور نحو الاسوأ فاننا
سنرى الواحدة او الاخرى تتصدى له بنفس الزخم والمقاومة .

• نتائج سلكة الانتاج المباشرة ★

سنبحث في هذا الفصل ثلاث نقاط :

١ - السلع كنتاج لرأس المال وللانتاج الرأسمالي

٢ - الانتاج الرأسمالي كخلق لفائض القيمة

٣ - الانتاج الرأسمالي من حيث هو انتاج إعادة انتاج مجمل
العلاقة التي تكتسب عبرها سلكة الانتاج المباشرة طابعها الرأسمالي
الخاص

كان من المفروض ، في الصياغة النهائية المعدة للنشر ، ان
نضع النقطة الاولى في النهاية وليس في البداية لانها تمثل الانتقال
الى الكتاب الثاني ، عملية رواج رأس المال . ولكننا سنبدأ بهذه
النقطة الاولى من باب التبسيط .

السلع كنتاج لرأس المال

١ - المميزات العامة

ان الشكل الاكثر بدائية للثروة البورجوازية - السلعة - يكون
نقطة البداية في كتابنا والشرط المسبق لتكون رأس المال . ولكن
السلع تظهر ، من الان فصاعدا ، كنتاج لرأس المال . وفي اقصاها

كارل ماركس - فصل غير منشور من رأس المال .

الدائرة بهذا الشكل ، فإن تحليلنا يتبع عن قرب النمو التاريخي لرأس المال .

ان احد شروط نشوء رأس المال - تبادل السلع ، التجارة - ينمو انطلاقا من مستويات انتاج مختلفة حتما ، ولكن قاسمهما المشترك يقوم على واقع ان الانتاج الرأسمالي ، لما لا وجود له فيها على الاطلاق ، واما لا ينبثق عنها الا بشكل موسمي . في حين ان التبادل الماركنتيلي الناجز والسلعة كشكل اجتماعي معمم وضروري للانتاج ، لا يمكن ان يكونا النتيجة لنمط الانتاج الرأسمالي .

لو اخذنا المجتمعات ذات الانتاج الرأسمالي الناجز ، فاننا نجد ان السلعة تظهر فيها باستمرار كشرط وجود وكفرضية بدائية مسبقة لرأس المال ، كما وانها تظهر في نفس الوقت كنتيجة مباشرة لنمط الانتاج الرأسمالي .

فالسلمة والنقد يشكلان اذن ، كلاهما ، افتراضا بدائيا مسبقا لرأس المال ، ولكنهما لا يتحولان الى رأس مال الا ضمن شروط محددة . لا يمكن لرأس المال ، في الواقع ، ان يتكون الا على قاعدة رواج السلع (وهذا ما يفترض الرواج النقدي) ، فهو يتكون اذن على مستوى متقدم من نمو التجارة . وبالعكس ، فان انتاج ورواج السلع لا يفترضان كشرط مسبق لوجودهما وجود نمط انتاج رأسمالي ، في الواقع « اننا نجدهما ايضا في التشكيلات الاجتماعية ما قبل البورجوازية » ، كما سبق ان شرحنا ذلك (١) . انهما يشكلان ، من جهة ، « الافتراض التاريخي المسبق لنمط الانتاج الرأسمالي ، ومن جهة اخرى فان السلعة لا تصبح الشكل المعمم ، الا على قاعدة الانتاج الرأسمالي ، حيث يصبح على كل

(١) كارل ماركس - اسهام في نقد الاقتصاد السياسي ١٨٥٩ .

منتوج ان يأخذ شكل سلعة . حينئذ لا يعود البيع والشراء يقتصران فقط على فائض الانتاج ، بل يتناولان ايضا جوهر الانتاج ، نظرا لان مختلف شروط الانتاج بالذات تتحول بشكل عام الى سلع تنتقل من الرواج الى عملية الانتاج .

لذلك يمكننا القول ، من جهة ، بأن السلعة تشكل الشرط المسبق لنشوء رأس المال ، ومن جهة اخرى ، فهي جوهريا نتاج ونتيجة لعملية الانتاج الرأسمالية حين اصبحت الشكل المعمم والبدائي للمنتوج . ففي المراحل الاولى للانتاج ، كان جزء عن المنتوجات فقط يأخذ شكل سلعة . وبالمقابل فان منتوج رأس المال يشكل بالضرورة سلعة (راجع سيسموندي) (٢) . لذلك فبمقدار ما ينمو الانتاج الرأسمالي ، اي رأس المال ، نلاحظ ايضا تحقق القوانين العامة التي استخلصناها بالنسبة للسلعة ، كذلك القوانين مثلا التي تحكم القيمة في الشكل الناجز للرواج النقدي .

وبذلك نلاحظ ان الاصناف الاقتصادية المتواجدة سابقا في عهود الانتاج ما قبل الرأسمالية تكتسب ، على قاعدة نمط الانتاج الرأسمالي ، طابعا تاريخيا جديدا ومميزا .

ان النقد - كمجرد صورة مستعمارة للسلعة - لا يتحول الى رأسمال الا حين تتحول قوة عمل العامل الى سلعة . وهذا ما يفترض سيطرة التجارة على دائرة لم تكن تظهر فيها بشكل متفرق ، او حتى كان محظرا عليها ولوجها ، وبتعبير آخر ، فان على العمال الا يبقوا ملتصقين بشروط العمل الموضوعية ، والا يتقدموا الى السوق كمنتجي سلعة : فبدل ان يبيع العمال منتوج عملهم ، عليهم

(٢) سيسموندي - المبادئ الجديدة في الاقتصاد السياسي ١٨١٩

« ورأس المال » الجزء الاول .

ان يبيعوا عملهم ، او بالحري قوة عملهم حينئذ فقط يتحول الانتاج ، بكل سعته وبامتداده في العمق ، الى انتاج سلعي . نستنتج من كل ذلك ان السلعة لا تتحول الى شكل بدائي معمم للثروة الا على قاعدة الانتاج الرأسمالي .

فعلى سبيل المثال ، طالما ان الرأسمال لم يسيطر بعد على الزراعة ، يستمر انتاج جزء كبير من المواد الغذائية كمجرد اسباب عيش وليس كسلع . وكذلك فان قسما مهما من العمال يبقى غير مأجور ومعظم شروط العمل لم تتحول بعد الى رأسمال .

كل ذلك يحتم ان يتفاعل تقسيم العمل المتطور - كما يظهر بالصدفة داخل المجتمع - مع تقسيم العمل الرأسمالي داخل المشغل ويفعل فيه عكسيا . في الواقع ، ان السلعة - كشكل محدد للمنتوج - وبالتالي استلاب المنتج كشكل ضروري للملك تفترض تقسيم العمل الاجتماعي بشكل متقدم . لذلك فان المنتج لا يأخذ بالضرورة الشكل الماركنتيلي ، ولا يتحول المنتجون بالضرورة الى منتجي سلع الا على قاعدة الانتاج الرأسمالي فقط - وبالتالي على قاعدة تقسيم العمل الرأسمالي داخل المشغل - . ان القيمة التبادلية لا تتوسط اذن قيمة الاستعمال عامة الا على قاعدة الانتاج الرأسمالي فقط .

ان النقاط الثلاث التالية حاسمة :

١ - ان الانتاج الرأسمالي وحده هو الذي يجعل من السلعة الشكل العام لكل المنتوجات .

٢ - ان انتاج السلع يقود بالضرورة الى الانتاج الرأسمالي ، حين ينسلخ العامل عن شروط الانتاج الموضوعية (عبودية ، رث) ، او حين لا يعود المتحد الطبيعي البدائي (الهند) يشكل القاعدة الاجتماعية ، وباختصار ، حين تتحول قوة العمل نفسها الى سلعة بشكل معمم .

٣ - ان الانتاج الرأسمالي يحطم قاعدة الانتاج السلعي ، الانتاج الفردي المستقل والتبادل بين مالكي سلع ، اي التبادل بين اناس متكافئين . ويصبح التبادل الشكلي المحض بين رأس المال وقوة العمل هو القاعدة العامة

الانتاج الرأسمالي كانتاج فائض قيمة

المرحلتان التاريخيتان للنمو الاقتصادي للانتاج الرأسمالي .

١ - خضوع العمل شكليا لرأس المال

ان سلعة العمل تصبح مجرد وسيلة تقييم وتقييم ذاتي لرأس المال ، مجرد وسيلة لانتاج فائض القيمة : ليست سلعة العمل خاضعة فقط لرأس المال ، ولكنها تشكل سلخته هو . ان الرأسمالي يدخل الى سلعة العمل كقائد وكرئيس . ان المسألة تتعلق تلقائيا بالنسبة له بسلعة استغلال عمل الآخرين . هذا ما اسميه خضوع العمل شكليا لرأس المال . انتانجد هذا الشكل عامة داخل كل عملية انتاج رأسمالية . يمكن لهذا الشكل ان يتواجد ايضا ، كشكل مميز ، داخل نمط الانتاج الرأسمالي الناجز ، في حين ان العكس ليس بالضرورة صحيحا .

لقد اصبحت سلعة الانتاج هي سلعة رأس المال نفسه ، وهي تجري باشراف الرأسمالي بواسطة عناصر سلعة العمل التي يتحول اليها المال لهدف وحيد وهو ان يولد بهذا المال مالا اكثر .

حين يتحول الفلاح ، الذي كان حتى الان مستقلا ويعمل لحسابه الخاص ، الى مياوم ينتج لصالح صاحب مزرعة ، حين يحل تناقض الرأسمالي الذي يشغل لصالحه الحرفي الذي اصبحت اجيرا ، محل النظام التراتبي الخاص بنمط الانتاج الاقطاعي التعاوني ، حين يبدأ المستعبد القديم يستخدم كاجراء عبيده السابقين ، الخ ، يظهر

ان سلكات الانتاج هذه ، المتنوعة في تشكيلها البنوي من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، قد تحولت الى سلكات انتاج لرأس المال . حينئذ تتبلور التغيرات التي حللتها سابقا (٢) .

ان الفلاح الذي كان مستقلا سابقا يصبح ، كعامل من ضمن سلكة الانتاج ، خاضعا للرأسمالي الذي يشرف عليه ويراقبه . وحتى استخدامه يخضع لعقد عليه ، كمالك لسلعة - قوة عمله - ان يتعهد به مسبقا تجاه الرأسمالي ، مالك المال . فلا يعود العبد آلة انتاج يملكها سيده . وتزول علاقة السيد ورفيق العمل . فالحرفي الذي كان سيد (او شيخ) صفة تجاه رفيق العمل لم يعد الان تجاهه سوى مالك رأسمال ، في حين لم يعد رفيق العمل سوى بائع عمل .

قبل سلكة الانتاج ، كانوا جميعا يتجابهون كمالكي سلع لا تربطهم سوى علاقة مالية صرف . داخل سلكة الانتاج ، يجسد الموظفون مختلف عوامل هذه السلكة ، الرأسمالي « رأس المال » ، والمنتج المباشر « العمل » ، ويحدد علاقتهم العمل الذي اصبح مجرد عامل لرأس المال يقيم نفسه بنفسه .

يسهر الرأسمالي على ان يكون العمل على درجة عادية من حيث الكيف والكم ، وهو يحدد قدر الامكان فترة سلكة العمل ، وبذلك يزداد فائض القيمة بنفس النسبة . وتزداد استثمارية العمل حين لا يعود بمقدور المنتجين ، الذين كانوا مرتبطين بزبائن خاصين ، ان يبيعوا منتوجاتهم بانفسهم ويجدون في الرأسمالي امين صندوق يدفع باستمرار .

(٢) ينوه ماركس بما تطرق اليه في بداية الفصل حول السلع كنتاج لرأس المال .

وهنا يحصل ايضا خداع ملازم للعلاقة الرأسمالية : فقوة العمل التي تحفظ القيمة ، تظهر كقوة عمل لحفظ بقاء رأس المال ، وقوة العمل المولدة للقيمة تظهر كقوة تقييم ذاتي لرأس المال ، وباختصار ، يظهر العمل الموضوعي وكأنه يستخدم العمل الحي .

بيد ان مجمل هذه التغيرات لا تؤثر فورا لا في المحتوى ولا في الاساليب التقنية الفعلية لسلكة العمل والانتاج . بالعكس ، فمن الطبيعي لرأس المال ان يخضع سلكة العمل كما هي قائمة ، اي على قاعدة سلكات العمل التي نمتها مختلف انماط الانتاج القديمة .

يخضع رأس المال اذن سلكة عمل سابقة ومحددة ، مثال على ذلك ، العمل الحرفي او الزراعة الفلاحية الصغيرة والمستقلة . ان التحولات الوحيدة التي يمكن ان نسجلها في سلكة العمل التقليدية ، الخاضعة لامرة رأس المال ، هي تلك الفئات المتصاعدة والناجمة عن اخضاع رأس المال لسلكات العمل التقليدية المعطاة .

ان مضمون سلكة العمل الفعلية والتقنية السائدة لا يتغيران هما ايضا نتيجة لتزايد كثافة ومدة العمل ، او نتيجة لانتظام العمل وممارسته بشكل مستمر اكثر امام عين الرأسمالي . على العكس من ذلك ، فان مضمون سلكة العمل الفعلية وتقنياتها هما في تناقض واضح مع نمط الانتاج الرأسمالي الناجز (العمل على نطاق واسع ، الخ) ، وهذا الاخير ينمو مع تزايد الانتاج الرأسمالي الذي يثور تدريجيا تقنية العمل والنمط الفعلي لوجود مجمل سلكة العمل في نفس الوقت الذي يثور العلاقات بين مختلف وكلاء الانتاج .

وللدقة نقول انه انطلاقا من التعارض مع نمط الانتاج الرأسمالي الناجز كليا ، نطلق تسمية خضوع العمل شكليا لرأس المال ، على خضوع نمط من العمل لرأس المال ، كما سبق له ان نما قبل بروز العلاقة الرأسمالية .

ان القاسم المشترك بين هذين الشكليين نجده في كون رأس المال علاقة قسرية Coercitif يسعى الى اغتصاب فائض عمل ، بادىء ذي بدء بمجرد تمديد دوام العمل ، ولم يعد الاكراه هنا قائما على علاقة تسلط وتبعية شخصية ، ولكن اصبح قائما فقط على مختلف الوظائف الاقتصادية . في الواقع ، ان نمط الانتاج الرأسمالي الناجز يعرف أيضا اشكالا اخرى لنهب فائض القيمة ، ولكن على قاعدة نمط انتاج موجود سابقا ، اي على قاعدة نمط معطي لقوة العمل المنتجة ، وعلى قاعدة نمط العمل المطابق لنمو هذه القوة المنتجة ، فان نهب فائض القيمة لا يتم الا بتمديد دوام العمل ، بشكل فائض قيمة مطلقة (٤) . ان خضوع العمل شكليا

(٤) - يميز ماركس ، في الكتاب الاول لرأس المال ، بين فائض قيمة مطلقة وفائض قيمة نسبية بعلاقتهما بالخضوع الشكلي والفعلي : « ان تمديد يوم العمل لما يتعدى الحد الذي انتج فيه العامل مجرد المقابل لقيمة قوة عمله ، وتملك فائض العمل هذا من قبل رأس المال : هذا هو انتاج فائض القيمة المطلقة » . انها تشكل القاعدة العامة للنظام الرأسمالي ونقطة الانطلاق لانتاج فائض القيمة النسبية . ففي هذه الاخيرة يقسم يوم العمل الى قسمين : العمل الضروري وفائض العمل . ولزيادة فائض العمل ، يخفض العمل الضروري بطرق تسمح بانتاج مقابل الاجر في وقت اقل . ان انتاج فائض قيمة مطلقة هو فقط مسألة طول او قصر نهار العمل ، في حين ان انتاج فائض القيمة النسبية يثور رأسا على عقب اساليب العمل التقنية والتركيبات الاجتماعية .

« ان انتاج فائض قيمة نسبية يفترض اذا نمط انتاج رأسمالي ناجز الذي لا يولد ، هو بدوره ، ولا ينمو عفويا ، بطرقه ووسائله وشروطه الا انطلاقا من خضوع العمل شكليا لرأس المال . ويعقب خضوع العمل شكليا لرأس المال خضوعه الفعلي .

لرأس المال لا يعرف اذا الا هذا الشكل الوحيد لانتاج فائض القيمة . ان العناصر العامة لسلكة العمل كما سبق ان عرضناها - فعلا هام جرت العمل الموضوعية الى مواد ووسائل انتاج في تعارض مع النشاط الحي للمعامل - مستقلة عن كل ميزة من المميزات التاريخية والاجتماعية الفعلية لسلكة الانتاج ، لذلك فان هذه العناصر العامة تتطابق مع كل الاشكال الممكنة لتطور سلكة العمل . انها ، في الواقع ، الشروط الطبيعية والثابتة للعمل الانساني كما نلاحظها بشكل بارز من واقع انها توجد حتى بالنسبة للرجال الذين يعملون باستقلال عن بعضهم البعض في علاقة تبادل ، ليس مع المجتمع ، ولكن مع الطبيعة كما هي حالة روبنسون . انها اذن بشكل عام التحديدات المطلقة للعمل البشري حين يتحرر من صفته الحيوانية الصرف .

ان ما يتميز به خضوع العمل شكليا لرأس المال ، - وما سوف يتميز به اكثر فاكثر - حتى ولو تم ذلك على قاعدة النمط القديم والتقليدي للعمل ، هو السلم او النطاق الذي يحكمه ، اي ، من جهة ، حجم وسائل الانتاج المستعملة ، ومن جهة ثانية عدد العمال الذين يأمرهم مستخدم واحد . ان ما يبدو كحد اقصى من الرفاق المستخدمين من قبل سيد واحد على قاعدة نمط انتاج الفرق المهنية لا يشكل حتى الحد الأدنى بالنسبة للعلاقة الرأسمالية . ان هكذا حد ادنى قد يفرز مجازا علاقة رأسمالية اسمية صرف ، ذلك لان الرأسمالي لا يستخدم من العمال ما يكفي لكي يؤمن فائض القيمة المنتج دخلا كافيا لاستهلاكه الخاص ولدخلة التراكمي ، بشكل يسمح له بالا يقوم بعمل مباشر وبان يظهر كمجرد رأسمالي يراقب ويرأس السلكة ، موظف لدى رأس المال المنخرط في سلكة تقييم ذاته ، ولكنه موظف يتمتع بارادة ووعي خاصين .

ان هذا التوسيع للنطاق الانتاجي يشكل القاعدة التي ينمو عليها نمط الانتاج الرأسمالي الناجز حينما يجد شروطا تاريخية ملائمة ، كما في القرن الرابع عشر مثلا ، في حين انه يبرز بشكل مفروق داخل تشكيلات اجتماعية اقدم دون ان يسيطر على المجتمع بكامله .

ان خضوع العمل شكليا لرأس المال يلاحظ بشكل جيد في الشروط التي يكون فيها رأس المال قد تغلغل في بعض الوظائف الثانوية دون ان يكون قد سيطر بعد او حدد كل الشكل الاجتماعي ، كما هي الحال حين يشتري العمل مباشرة بتملكه سلعة الانتاج المباشرة . ففي الهند مثلا ، يقدم رأس المال الربوي للمنتج المباشر موادا اولية وادوات عمل ، بشكل نقدي او انتاجي : فالارباج الطائفة التي يجنيها ، وبشكل عام الفوائد - مهما كان حجمها - التي ينتزعها من المنتجين المباشرين ليست سوى فائض قيمة . في الواقع ، ان مال المرابي يتحول الى رأسمال نظرا لكونه يذهب عملا غير مدفوع اجره - اي فائض عمل - للمنتج المباشر . ولكنه لا يتدخل في سلعة الانتاج التي تتابع دورتها خارج رأس المال وحسب النمط القديم . في الواقع ، ان رأس المال الربوي ينمو ، حين يضعف ويتفكك نمط الانتاج القديم ، اكثر من ذلك انه الوسيلة لتفكيكه ووضع ضمن شروط غير ملائمة . ولكننا لسنا بذلك بعد امام خضوع العمل شكليا لرأس المال .

مثال آخر هو رأس المال السلعي الذي يقدم طلبية الى عدد معين من المنتجين المباشرين ، ثم يجمع منتوجاتهم ويعيد بيعها ، بعد ان يسلفهم احيانا المادة الاولى والمال ، الخ . انه ما زال ، هنا وهناك ، يؤمن حتى اليوم الانتقال الى العلاقة الرأسمالية الناجزة . وهنا ايضا لسنا بعد امام خضوع العمل شكليا لرأس المال . في الواقع ، ما زال المنتج المباشر يبيع سلعته ويستخدم في نفس الوقت عمله

الخاص . ولكن الانتقال هنا قد وصل الى مرحلة اكثر تقدما من تلك التي وصل اليها في علاقة رأس المال الربوي .

في المناسبة ، سيكون لنا عودة فيما بعد الى هذين الشكليين اللذين يتواجدان داخل نمط الانتاج الرأسمالي المتطور حيث يؤمنان انتقال فروع ثانوية من النشاط لم تصبح بعد رأسمالية ناجزة .

ب - خضوع العمل فعليا لرأس المال ، او نمط الانتاج الرأسمالي الناجز

لقد عرضنا باسهاب ، في الفصل الثالث (رأس المال - الكتاب الاول - القسم الرابع - الفصل ١٢) ، كيف انه مع انتاج فائض قيمة نسبية يتبدل كل الشكل الفعلي لنمط الانتاج : بشكل نصيب فيه امام نمط الانتاج الرأسمالي الناجز (من وجهة النظر التقنية ايضا) . فعلى هذه القاعدة - وانطلاقا منها فقط - تنمو علاقات انتاج مطابقة لسلعة الانتاج الرأسمالية بين مختلف وكلاء الانتاج ، خاصة بين الرأسماليين والمأجورين .

ان قوى انتاج المجتمع او قوى العمل المنتجة ، بتطورهما ، تصبح مباشرة اجتماعية (جماعية) وذلك يعود الى التعاضد في العمل ، تقسيم العمل داخل المشغل ، استعمال الآلية ، كما يعبرون بشكل عام الى التحولات التي تمر بها سلعة الانتاج بفضل الاستعمال الواعي للعلوم الطبيعية ، للميكانيك والكيمياء الخ ، التطبيقية في سبيل اهداف تقنية محددة ، وبفضل كل ما يتعلق بالعمل المنجز على نطاق واسع ، الخ . (ان هذا العمل الذي اصبح اجتماعيا هو وحده القادر على تطبيق المنجزات العامة للتطور البشري - كالرياضيات مثلا - على سلعة الانتاج المباشرة ، في حين ان تطور هذه العلوم محدد بدوره بالمستوى الذي وصلت اليه سلعة الانتاج المادية) .

ان كل هذا التطور الذي تصل اليه قوى العمل المنتجة والاجتماعية ، وكذلك تطبيق العلم على سلعة الانتاج المباشرة ، بالإضافة الى النتاج العام للتطور الاجتماعي ، كن ذلك يتعارض مع العمل المعزول والمتفرق للفرد الخاص ، خاصة وان مجمل هذه المسائل تظهر مباشرة كقوة منتجة لرأس المال ، وليس كقوة منتجة للعمل ، والتي تتعلق بالعامل المعزول ، بالعمال المترابطين داخل سلعة الانتاج ، او حتى بقوة عمل منتجة تتماثل مع رأس المال .

ان هذه التعمية الخاصة بالعلاقة الرأسمالية بشكل عام سوف تنمو من الآن فصاعدا بوتيرة اسرع مما هي عليه في حالة خضوع العمل شكليا لرأس المال . ومن ثم ، وعلى هذا المستوى فقط ، يظهر المعنى التاريخي للانتاج الرأسمالي بشكل بارز (مميز) ، بالتحديد من خلال التحولات التي تطرأ على سلعة الانتاج المباشرة وعلى نمو قوى العمل المنتجة والاجتماعية .

لقد بينا ، وفي الفصل الثالث اياه ، ان الطابع الاجتماعي (المجتمعية) للعمل يقف ، ليس فقط في « الأفكار » ولكن في « الواقع » ايضا ، في وجه العامل كعنصر غريب ، واكثر من ذلك ، كعنصر عدائي وتناحري ، وذلك حين يتموضع ويتجسد في رأس المال .

اذا كان انتاج فائض القيمة المطلقة يتطابق مع خضوع العمل شكليا لرأس المال فان انتاج فائض القيمة النسبية يتطابق مع خضوع العمل فعليا لرأس المال .

واذا اخذنا كل شكل من اشكال فائض القيمة ، المطلقة والنسبية على حدة ، فان شكل فائض القيمة المطلقة ، يسبق دائما شكل فائض القيمة النسبية ولكن يتطابق مع شكلي فائض القيمة هذين شكلان متميزان من خضوع العمل لرأس المال او شكلان متميزان من الانتاج الرأسمالي ، يسهل الاول دائما الطريق امام الثاني ، رغم ان هذا

الاخير ، وهو الاكثر تطورا بين الاثنين ، يستطيع فيما بعد ان يشكل قاعدة لدخول الشكل الاول في فروع انتاج جديدة .

ج - ملاحظات اضافية حول خضوع العمل شكليا لرأس المال

قبل مواصلة تحليل خضوع العمل فعليا لرأس المال ، اليكم بعض الملاحظات الاضافية المنتقاة من دفاتري .

اطلق تسمية خضوع العمل شكليا لرأس المال على ذلك الشكل القائم على فائض القيمة المطلقة ، ذلك ان هذا الشكل لا يتميز الا شكليا عن انماط الانتاج السابقة التي يظهر عقويا (او يتم ادخاله) على قاعدتها ، وذلك اما أن المنتج المباشر يبقى مستخدمه الخاص ، واما ان عليه ان يقدم فائض عمل لغيره . ان كل ما يتغير هو الاكراه الممارس او الطريقة المستعملة لنهب فائض العمل . ان الشيء الجوهرى في الخضوع الشكلي هو :

١ - العلاقة النقدية الصرف بين الذي يملك فائض العمل والذي يقدم هذا الفائض من العمل . ان الخضوع ينبثق عن المضمون الخاص للبيع وليس سابقا له ، كما في الحالة التي يكون فيها المنتج في علاقة مختلفة عن العلاقة المالية (اي علاقة بين مالك سلعة ومالك سلعة) ازاء مستقل عمله ، وذلك بسبب اكراه سياسي مثلا . ان البائع يضع الشاري تحت سيطرته الاقتصادية لسبب وحيد وهو انه يملك شروط العمل : لم تعد العلاقة سياسية واجتماعية ثابتة تخضع العمل لرأس المال .

٢ - ان كون شروط العمل الموضوعية (وسائل الانتاج) وشروط العمل الذاتية (وسائل استمرار العيش) تقف في وجه العامل كراسمال يحتكره شاري قوة العمل ، ان هذه النقطة تفرض العلاقة الاولى ، اذ لولا ذلك لما كان العامل بحاجة لبيع عمله . لذلك ، فكلما تجذر التعارض بين المنتج وشروط العمل التي اصبحت ملكا للغير ،

ترسخت اكثر فأكثر، شكليا، العلاقة بين رأس المال والعمل المأجور، واستكمل اذن اكثر فأكثر خضوع العمل شكليا لرأس المال كشرط ومقدمة للخضوع الفعلي .

بادئ ذي بدء ، لا يوجد اي بدعة جديدة في نمط الانتاج نفسه : تجري سلكة العمل تماما كما كانت تجري سابقا ، باستثناء انها اصبحت الان تخضع لرأس المال . ولكن ، كما برهنا ذلك سابقا ، ينمو داخل سلكة الانتاج :

١ - علاقة اقتصادية كملاقة سيطرة وخضوع ، وذلك لان الرأسمالي اصبحت يستهلك قوة العمل، واصبح اذن يراقبها ويقودها .
٢ - استمرارية طويلة وتضاعف متزايد للعمل ، بالاضافة الى ادخار اكثر في استعمال شروط العمل ، اذ يجهز كل شيء بشكل ان المنتج يحتوي على مدة العمل الضرورية اجتماعيا (وحتى اقل من الضروري اذا امكن) فيما يتعلق بالعمل الحي المستعمل لانتاج هذا المنتج ، وكذلك العمل المتموضع (وسائل الانتاج) المستعمل الذي تدخل قيمته في المنتج وبالتالي في خلق القيمة .

ففي خضوع العمل شكليا لرأس المال ، الاكراه الممارس لانتاج فائض عمل - اذن الالتزام بخلق حاجات وفي نفس الوقت خلق الوسائل لاشباعها ، بفضل انتاج يتعدى حاجات العامل ، والالتزام بخلق وقت فراغ من اجل تطوير الانتاج المادي بشكل مميز - لا يختلف الا من حيث الشكل عن الاكراه القائم في انماط الانتاج السابقة . لكن هذا الشكل الذي يضاعف استمرارية وكثافة العمل ويضاعف ايضا الانتاج ، يسمح بتنوع انماط العمل والاجر . وهو ، اخيرا ، يختزل العلاقة بين مالك شروط العمل والعامل الى مجرد علاقة شراء وبيع ، او علاقة مالية ، وذلك بتصنيفته للمخلفات والتدخلات ذات الطبيعة الابوية ، السياسية وحتى الدينية من علاقات الاستغلال .

ان علاقة الانتاج هذه بالذات تخلق نظاما جديدا من التسلط والاضضاع يعبر عن نفسه بدوره ، من جملة الاشكال التي يتخذها ، بشكل سياسي . طالما ان الانتاج الرأسمالي لم يتخط مستوى العلاقة الشكلية ، فانه يوجد دائما عدة رأسماليين صغار لا يختلفون كثيرا في نشوئهم ونشاطهم عن العمال .

ان ما يميز علاقة التسلط الشكلي ، حتى ولو انها لا تمس سلكة الانتاج نفسها ، اوضح ما يلاحظ حيث يتم تحويل الأعمال الزراعية والمنزلية ، تلك المخصصة فقط لسد الحاجات العائلية ، الى فروع مستقلة من النشاط الرأسمالي .

ان الاختلاف بين العمل الخاضع شكليا لرأس المال وما كان عليه في انماط الانتاج السابقة يبرز اكثر فأكثر بمقدار تزايد حجم الرأسمال الذي يستعمله كل رأسمالي ، وتزايد عدد العمال الذين يستخدمهم في نفس الوقت . ان الرأسمالي يحتاج فقط الى حد ادنى من رأس المال لكي لا يبقى هو نفسه عاملا ويحتفظ لنفسه بإدارة سلكة العمل وتجارة السلع المنتجة . اما خضوع العمل فعليا لرأس المال - نمط الانتاج الرأسمالي بالذات - فانه لا يتطور الا حين يخضع الانتاج الى رساميل من حجم معين ، وذلك اما ان يتحول التاجر الى رأسمالي صناعي ، واما ان يكون قد نشأ رأسماليون صناعيون اعظم شأننا على قاعدة الخضوع الشكلي .

وحين تحل هذه العلاقة التسلطية والاضضاعية مكان العبودية والرق والاستعباد وانظمة الاضضاع الابوية ، الخ ، يتبدل شكل هذه العلاقة فقط : انها تصبح اكثر حرية ، لانها اصبحت موضوعية، ونظرا لانها اقتصادية صرف وارادية ظاهريا فقط .

اما داخل سلكة الانتاج ، فان هذه العلاقة التسلطية والاضضاعية تحل مكان استقلالية الفلاحين الذين يكونون انفسهم

بأنفسهم ، والمزارعين الذين كانوا يدفعون للدولة وللمالك العقاري ريعا انتاجيا فقط ، والحرفيين الاحرار في الصناعة المنزلية فسي الريف او في الفرق المهنية داخل المدن . في كل هذه الحالات يفقد المنتجون استقلالهم ، اذ ان نشوء نمط الانتاج الرأسمالي يفرز نظام تسلط واخضاع داخل سلكة الانتاج .

واخيرا ، فان العلاقة بين الرأسمالي والمأجور تحل مكان العلاقة بين سيد المهنة (شيخ الكار) ورفاقه وتلاميذه ، ويتم هذا الانتقال جزئيا حين تولد المانوفاكاتورات داخل المدن . ان علاقة الفرق المهنية في القرون الوسطى ، والتي نمت بشكسل مشابه ولكن على نطاق اضيق في اثينا وروما ، قد اكتسبت اهمية حاسمة فسي اوروبا في نشوء رأسماليين من جهة ، وطبقة من العمال الاحرار من جهة ثانية ، ولكن ذلك كان ما يزال شكلا محدودا لا يتطابق بعد مع علاقة رأس المال بالعمل المأجور . اننا ما زلنا نجد فيه العلاقة بين البائع والشاري ، ولكن بدأ يوجد اجر مدفوع واصبح كل من المعلم ، والرفاق والتلاميذ يتجابهون كاشخاص احرار . تتكسون القاعدة التقنية لهذه العلاقة من المشغل الحرفي ، وبشكل العامل الحاسم في الإنتاج داخله الفن المتفاوت في استعمال اداة العمل .

ان ما يحدد هنا نتيجة العمل ، هو تكونه الشخصي الذي يفترض وقتا للتعليم قد يطول او يقصر . ان المعلم الحرفي يجد في حوزته شروط الانتاج والمادة الاولية والاداة (التي يمكن ان تكون ايضا ملكا للرفيق) بشكل ان المنتج يعود اليه : بهذا المعنى يصبح رأسماليا . ولكنه ليس معلما لانه رأسمالي . انه بادئ ذي بدء حرفي هو بنفسه وهذا يفترض ان يكون معلما ضمن مهنته .

انه يبرز داخل سلكة الانتاج كحرفي مثله مثل رفاقه . ان علاقته بهم هي كعلاقة الاستاذ بتلاميذه . ان علاقته بالمتدرجين والرفاق

اذن ليست علاقة رأسمالي بل علاقة سيد مهنة يحتل بهذه الصفة مرتبة اعلى في التراتبية المهنية ، وذلك عائد لمهارته داخل المهنة ، وينتج عن ذلك ان رأسماله ملجوم ، ان من حيث مادته او من حيث حجم قيمته ، ولا يتمتع بعد بحرية حركة رأس المال كرأسمالي . ان رأسماله لا يشكل بعد كمية معينة من العمل الموضع ، قيمة مثلى ، تستطيع ان تضطلع - وتضطلع - بدون تمييز بهذا الشكل او ذاك، من شروط العمل ، حسب تبادلها مقابل هذا الشكل او ذاك من العمل الحي بهدف تملك عمل فائض .

ان الحرفي لا يستطيع ، داخل فرع عمله المحدد وداخل مهنته نفسها ، تحويل ماله الى شروط موضوعية للعمل او الى اجور يدفعها لزملائه ومتدرجييه ، الا بعد ان يكون قد تسلق الدرجات المقررة ، من التعلم الى الزمالة ، وقام بتنفيذ عمل معلم . انه ليس بمقدوره ان يحول ماله الى رأسمال الا داخل مهنته هو فقط ، وداخل مشغله ، وذلك ليس فقط كوسيلة لعمله الخاص ، ولكن كوسيلة لاستغلال عمل الآخرين ايضا . وباختصار فان رأسماله مرتبط بشكل محدد من القيمة الاستعمالية ؛ ولا يظهر اذا كرأسمال في وجه العمال .

اما اساليب العمل المتبعة فانها ليست مقررة من قبل التقليد فحسب ، ولكن من قبل اساليب الفرق المهنية ايضا ، وهي تفرض نفسها عليه كضرورة . وبهذا المعنى ايضا فان القيمة الاستعمالية هي التي تمثل الهدف النهائي وليست القيمة التبادلية . اذ ليس من شأن الحرفي ان يحدد نوع عمله : يسهر كل الجسم المهني على انتاج نوع محدد . واخيرا فان سعر العمل لا يتعلق الا من بعيد بإرادته شاقه في ذلك شأن اسلوب العمل .

ان المعوقات التي تمنع مدخره من المال من ان يعمل كرأسمال تبرز من خلال واقع ان الفرقة المهنية تفرض حدا اقصى لقيمة

رأسماله ولعدد زملائه المستخدمين ، ذلك لان على الفرقة المهنية ان تؤمن للمعلمين - الحرفيين حصة من ارباح المهنة .

وهناك اخيرا العلاقات التي تربط المعلمين الذين ينتمون الى نفس الفرقة المهنية فيما بينهم . ان كل معلم ، بصفته هذه ، هو عضو في فرقة مهنية لها شروط انتاج جماعية معينة (روابط jurande ، الخ) وحقوق سياسية معينة (مشاركة في ادارة المدينة ، الخ) .

وباستثناء الاعمال التي ينفذها لصالح التجار ، فان الحرفي يعمل حسب الطلبية ، اي انه يعمل من اجل القيمة الاستعمالية المباشرة : من هنا تحديد عدد المعلمين . وينتج عن ذلك انه لا يقدم نفسه امام عماله كمجرد تاجر .

اما من جهة التاجر ، فانه كذلك لا يستطيع ان يحول ماله الى رأسمال منتج . اذ انه بالكاد يستطيع ان « يوصي » على سلع ، نظرا لكونه لا يحق له انتاجها بنفسه .

العيش حسب مرتبته ، هذا يعني الا يفتش عن القيمة التبادلية لذاتها ، الاثراء والا يحدد استغلال الآخرين كهدف ونتيجة .

ان الاداة هي الشيء الحاسم . ففي دوائر نشاط عديدة (في مهنة الخياطين مثلا) يقدم الزبائن انفسهم المادة الاولية للحرفي . ان القانون السائد هنا هو الحفاظ على الانتاج ضمن الحدود المرسومة سلفا بالاستهلاك . فليس الرأسمال هو الذي يعين هذه الحدود .

في العلاقة الرأسمالية ، تختفي هكذا حدود في نفس الوقت الذي تزول فيه المعوقات السياسية - الاجتماعية التي ما زالت تمنع رأس المال من التحرك ، وباختصار فان الامر لا يتعلق بعد برأس المال .

ان تحول المشغل الحرفي شكليا الى مشغل رأسمالي حيث تبقى ، في البداية ، نفس السلوك التقنية ، يتطابق مع ازالة كل هذه المعوقات ، وبذلك تتبدل ايضا علاقة التسلط والاضعاف القائمة . لم يعد المعلم رأسماليا لانه معلم ، بل اصبح معلما نظرا لكونه رأسمالي . ولم تعد المعوقات المفروضة على رأسماله تحد انتاجه . ان بمقدوره ان يبادل اراديا رأسماله (المال) بكل انواع العمل ، وبالتالي بكل شروط العمل . ان بمقدوره ان يكف عن كونه هو نفسه حرقيا . لقد كان بمقدور التوسع التجاري المفاجيء وحده . وبالتالي توسع طلب السلع من قبل مجموع التجار ، ان يكون كافيا لدفع المشغل الحرفي الى ابعد من حدوده ولتحويله شكليا الى مشغل رأسمالي .

من الواضح ان العامل يعمل باستمرارية للرأسمالي اكثر مما يعمل الحرفي لزبائنه الظرفيين ، لا تحد عمله الحاجات الاعتبائية لمشتريين خاصين ، ولكن تحده الحاجات الاستغلالية للرأسمال الذي يستخدمه . بالنسبة لعمل العبد ، فان عمل العامل الحر هو اكثر انتاجية لانه مكثف اكثر . ان العبد لا يعمل الا تحت وطأة الاكراه ، وليس وجوده بالذات هو المطروح نظرا لان هذا الوجود مضمون حتى ولو لم يكن العبد يملك هذا الوجود . اما العامل الحر فانه ، على العكس من ذلك ، مدفوع بحاجاته . ان الوعي (او بالحرى الفكرة) بانه يتحدد فقط بذاته ، وبانه حر . بالاضافة الى الشعور (الحس) بالمسؤولية الذي يلزم ذلك ، كل هذا يجعل منه عاملا افضل لانه ، بعكس كل بائع سلعة ، مسؤول عن السلعة التي ينتجها ومطلوب منه ان ينتجها بنوعية معينة ، لئلا يهزم امام بائعين آخرين لنفس السلعة .

لقد كانت استمرارية العلاقة بين العبد والمستعبد مؤمنة بالاكراه الذي يتحمله العبد مباشرة . وبالمقابل ، فان العامل الحر مجبر ان

يؤمن بنفسه استثمارية علاقته ، ذلك لان وجوده ووجود عائلته مرتبط بالتجدد المستمر لبيع قوة عمله للرأسمالي .

فبالنسبة للعبد ، يمثل الحد الأدنى للأجر حجما ثابتا مستقلا عن عمله . وبالنسبة للعامل الحر ، فان قيمة قوة عمله ومعدل الاجر المقابل لها ليسا محددين مسبقا وبشكل مستقل عن عمله ، كما انهما ليسا مثبتين ضمن الحدود الثابتة لحاجاته الفيزيولوجية الصرف . من المؤكد ، بالنسبة لمجمل الطبقة ، ان المعدل يتفاوت في ثباته كما هو شأن قيمة اية سلعة . ولكن هذا المعدل لا يظهر بشكل مباشر لكل عامل على حدة ، يكون أجره اكثر او اقل من هذا الحد الأدنى . وكما نعرف فان سعر العمل يتراوح تارة فوق وتارة تحت قيمة قوة العمل .

ويوجد بالاضافة لذلك (ضمن حدود ضيقة) هامش من اللعب لخصوصية العامل ، من هنا اختلاف الاجور ، داخل فروع النشاط المختلفة او داخل كل فرع حسب مهارة ومرونة وقوة العامل ، وهذه الاختلافات يحددها جزئيا مردود عمله . ان قيمة أجره بشكل عام تظهر للعامل كنتيجة لعمله وكثمرة لصفاته الفردية . وهذا ما يبرزه اكثر من غيره نظام الاجر على القطعة . فبالرغم من انها لا تبدل شيئا في العلاقة العامة بين رأس المال والعمل ، بين فائض العمل والعمل الضروري ، كما رأينا ذلك ، فانها تعبر بشكل مختلف عن هذه العلاقة لكل عامل على حدة وذلك بسبب انها تقيس مردود كل واحد . ان الطاقة او المهارة الفردية بالنسبة للعبد يمكن ان تزيد سعر شرائه ، ولكن هذا الامر لا يعنيه . وهذه ليست حالة العامل الحر الذي يملك قوة عمله .

زد على ذلك ان قيمة قوة عمل العامل ، في حال تضاعفت ، فانه يتم دفع ثمنها الى العامل نفسه ، وهو ما يعبر عنه باجر اكبر

لذلك يسود تنوع كبير في الاجور ، حسب ما يتطلب عمل خاص اولا قدرة على العمل تفوق معدل كلفة الانتاج . وهذا ما يفتح ، من جهة ، حيزا من اللعب امام التمايزات الفردية ، ويستحث ، من جهة اخرى نمو قوات العمل الشخصية . بالطبع ان العمل ، بمجمله ، يتكون ، مع تمايز بسيط ، من عمل غير متخصص ، في حين ان مجمل الاجور تحددها قيمة قوة العمل البسيط ، ولكن الافراد يستطيعون ، بفضل طاقتهم وموهبتهم الخاصة ، ان يرتقوا الى دوائر النشاط الاعلى . كما وانه باستطاعة العامل ، نظريا ، ان يصبح رأسماليا يستغل عمل الآخرين .

ان العبد ينتمي الى ربة عمل محدد في حين ان على العامل بالطبع ان يبيع نفسه لرأس المال ، ولكن ليس لهذا الرأسمالي او ذاك . فبمقدوره اذن ، داخل فرع محدد ، ان يختار لمن سيبيع نفسه ، وان يغير رب عمله .

كل هذه الشروط الجديدة تجعل نشاط العامل الحر مكثفا اكثر ، واكثر استثمارية وحركة وقدرة من نشاط العمل ، بالاضافة الى انها تفتح أمامه المجال لنشاط تاريخي ذي ابعاد اخرى .

ان العبد يتلقى الوسائل الضرورية لاستمرار حياته عينا (en nature) ، بشكل ثابت ان من حيث الكم او الكيف ، اي بشكل قيم استعمالية . ويتلقاها العامل الحر بشكل نقدي ، كقيمة تبادلية ، اي كشكل اجتماعي مجرد للثروة ، حتى لو كان الاجر مجرد شكل ذهبي نقدي ، نحاسي او ورقي لوسائل استمرار الحياة التي تختزل العامل دائما في نهاية المطاف اذ ان المال هنا ليس سوى مجرد وسيلة رواج اي مجرد شكل مؤقت للقيمة التبادلية ، فان هدف ونتيجة عمله ، تدوان ، في فكر العامل دائما ، كثروة مجردة ، كقيمة تبادلية ، وليس كقيمة استعمالية محددة بالتقليد وبالمكان .

ان العامل نفسه يحول ماله الى قيم استعمالية ، الى سلع يختارها هو : كمالك للمال وكمشترى ، يدخل مع بائعي السلع في نفس العلاقة التي لبقية المشتريين . من المؤكد ان شروط وجوده - بغض النظر عن قيمة اجره - تجبره على ان يصرف ماله ضمن دائرة وسائل استمرار الحياة الضيقة نسبيا . لكن هذه الدائرة يمكن ان تتسع يوما . مثال على ذلك ، الصحف التي تكون اليوم جزءا من الوسائل الضرورية لاستمرار عيش العامل الانجليزي . باستطاعته ان يوفر ويكون مدخرا ماليا ، او ان يفرط في اجره في الشرب ، الخ . مهما كان الامر فانه يتصرف بملء حريته وعليه ان يتدبر شؤونه بنفسه : انه مسؤول بنفسه عن طريقة صرف اجره . انه يتعلم ان يحكم نفسه بنفسه بعكس العبد الذي هو بحاجة لسيده .

لا قيمة لكل ذلك الا بالنسبة لتحويل القن او العبد الى مأجور حر . حينئذ تظهر الشروط الرأسمالية كارتقاء في التراتبية الاجتماعية . ويبدو الامر معكوسا بالنسبة للفلاح المستقل او الحرفي الذي نحوله الى مأجور . ان ثمة فرقا كبيرا بين الفلاحين الانكليز الابساء والاحرار الذين يتكلم عنهم شكسبير والمياومين الزراعيين الانكليز !

وبما ان الهدف الوحيد لعمل المأجور هو مال اجره ، اي كمية معينة من القيم التبادلية تزول منها كل خصوصية القيمة الاستعمالية ، فانه لا يبالي اطلاقا بمضمون عمله ، اي بالنوع الخاص لنشاطه ، في حين كان العمل دائما احترافيا ، مهنة ، ضمن نظام الفرق المهنية والحرف ، بالنسبة للعبد ، مثله مثل الحيوان ، كان العمل يقوم على نوع محدد من النشاط ، مفروض وموروث عن التقليد ، انه طريقة محددة للتعبير عن قوة عمله . في الواقع ان تقسيم العمل يميل نحو جعل العمل احادي الجانب بشكل مطلق ، ان العامل ، من حيث البدء حساس بالنسبة لاي تغير في قوة عمله وفي نشاطه يترك له مجالا لتحسين اجره (كما يؤكد ذلك تزايد سكان

الريف الذين يهاجرون باستمرار نحو المدن) . اذا كان العامل المتطور غير قادر الى حد ما على تغيير نشاطه ، فانه يعتبر ان هذه الامكانية قائمة بالنسبة لجيل العمال الصاعد والمهيأ لتحويل واعادة توزيع او انتشار الفروع الجديدة .

ففي اميركا الشمالية ، حيث نما العمل المأجور دون ان تزعه مخلفات وذكريات نظام الفرق المهنية القديم ، الخ ، نلاحظ حركة متقدمة للعمال ، لا مبالاتهم الكاملة تجاه المضمون الخاص للعمل وهجرة مستمرة من فرع صناعي الى فرع آخر . ان كل الكسباب الاميركيين يبرزون الاختلافات بين العمل المأجور الحر في الشمال والعمل العبودي في الجنوب . ان التعارض بارز بين حركة العمل المأجور ورتابة وتقليدية عمل العبيد الذي لا يتبدل تبعا لشروط الانتاج ، ولكنه بالعكس يحتم ان يتأقلم الانتاج مع نمط العمل الذي يتكرر بدون كلل بعد ان يكون قد دخل لأول مرة .

فعلى قاعدة هذا الشكل من الانتاج الرأسمالي ، نجدنا امام خلق مستمر لانماط جديدة من العمل مع حركة مطابقة ، وبتعبير اخر نجدنا امام تنوع في القيم الاستعمالية ونمو فعلي للقيمة التبادلية ، وباختصار امام تقسيم عمل متصاعد في مجمل المجتمع . اننا نجد بداية ذلك في المشغل الحر لحرفي الفرق المهنية في القرون الوسطى ، حيث لا يكون المنتج مجمدا في نموه بسبب تحجر مختلف فروع النشاط .

بعد هذه الملاحظات الاضافية حول خضوع العمل شكليا لرأس المال نصل الى

د - خضوع العمل فعليا لرأس المال

ان ما يبقى هنا ، هو العنصر المميز للخضوع الشكلي ، اي خضوع سلكة العمل المباشر لرأس المال ، مهما كانت الاساليب التقنية

المتبعة . وعلى هذه القاعدة ينبثق نمط انتاج مميز لا من حيث التقنية وحسب ، بل ايضا من حيث جودة طبيعة وشروط سلكة العمل الطبيعية . انه نمط الانتاج الرأسمالي . حينئذ فقط يتحقق خضوع العمل فعليا لرأس المال . « زراعة اود ٠٠٠ متحولة الى زراعة في سبيل التجارة ، اصلاح الاراضي وطنية ٠٠٠ لجارة هذا التحويل » .

ان خضوع العمل فعليا لرأس المال ينمو بكل الاشكال التي تفتح فائض قيمة نسبية ، خلافا لفائض القيمة المطلقة .

ان خضوع العمل فعليا لرأس المال يترافق مع ثورة كاملة (تجري وتتجدد باستمرار . راجع البيان الشيوعي) في نمط الانتاج ، في انتاجية العمل وفي العلاقات بين الرأسماليين والعمال .

ان خضوع العمل فعليا لرأس المال تواكبه تغييرات في سلكة الانتاج سبق ان نوهنا بها : تطور قوى الانتاج الاجتماعي للمعمل ، وبفضل العمل على نطاق واسع ، تطبيق العلم والمكننة على الانتاج المباشر . فمن جهة يعطي نمط الانتاج الرأسمالي - الذي يبرز الان فعلا كنمط انتاج من نوع خاص - للانتاج المادي شكلا مختلفا ، ومن جهة ثانية ، فان هذا التحول في الشكل المادي يكون القاعدة لنمو العلاقات الرأسمالية التي تفرض اذن مستوى معيناً من تطور القوى المنتجة لكي تجد شكلها الملائم .

لقد سبق ان رأينا ان ثمة حدا ادنى محددا من رأس المال وفي تزايد دائم بيد كل رأسمالي يشكل الفرضية المسبقة وكذلك الحصيلة الدائمة لنمط الانتاج الرأسمالي الصرف ، فعلى الرأسمالي ان يكون مالكا او حائزا على وسائل الانتاج على نطاق اجتماعي ؛ لم يعد لقيمة هذه الوسائل اية نسبة مع ما يمكن ان ينتجه فرد واحد أو عائلته . ويرتفع هذا الحد الأدنى من رأس المال داخل فرع من

الانتاج بمقدار ما يستغل هذا الفرع بشكل اكثر رأسمالية، وبمقدار ما تنمو داخل هذا الفرع انتاجية العمل الاجتماعية . ان الرأسمال يفقد كل مميزاته الفردية بمقدار ما تزداد قيمته وبمقدار ما يأخذ ابعادا اجتماعية .

ان انتاجية العمل ، ومجمل الانتاج والسكان وفائض السكان الذي يحددها هذا النمط من الانتاج ، تخلق بدون توقف - بفضل رأس المال والعمل اللذين أصبحا متوفرين - فروعاً صناعية جديدة، حيث يستطيع رأس المال ان يعمل على نطاق اكثر تواضعا وان يقطع مجدداً مختلف مراحل التطور الى ان تعمل هذه الفروع ، هي ايضا ، على نطاق اجتماعي : ان هذه السلكة دائمة .

وهكذا يتجه الانتاج الرأسمالي نحو غزو كل فروع الصناعة حيث لم يسيطر بعد او حيث لا يسود الا اخضاع شكلي . فحين يستولي على الزراعة ، على الصناعة الاستخراجية ، وعلى الفروع النسيجية الرئيسية ، الخ ، يطال الانتاج الرأسمالي القطاعات التي ما زال تسلطه فيها شكليا صرف ، تلك القطاعات التي ما زال يتواجد فيها عمال مستقلون .

لقد سبق ان لاحظنا ، في معالجتنا للمكننة ، ان ادخال الآلات الى قطاع يؤدي الى استعمالها داخل بقية رقع هذا القطاع كما في بقية القطاعات الاكثر بعدا . فالآلات الغزل مثلا تفتح الطريق امام آلات الحياكة ، كما وان النسيج الآلي داخل الصناعة القطنية يقود الى النسيج الآلي داخل الصناعات الصوفية ، الكتانية والحريرية ، الخ . والاستعمال المتزايد للآلات داخل مناجم الفحم والمانيفاكتورات القطنية ، الخ ، يؤدي الى تنمية الانتاج بالجملة داخل صناعة انشاء الآلات .

بغض النظر عن تزايد وسائل المواصلات الذي يفرضه هذا

النمط من الانتاج على نطاق واسع ، فانه لم يكن بالامكان تطوير ،
ليس فقط السكك الحديدية ، ولكن كذلك البواخر البخارية ، وهو ما
قلب بدوره مجمل الصناعة البحرية ، الا بادخال المكنسة الى
صناعة انشاء الآلات .

ان الصناعة الكبرى تخلق ، في القطاعات التي لم تستول
عليها بعد ، فائض سكان نسبي ، او تقذف داخلها بكتل بشرية
كافية لتحويل العمل الحرفي او المشاغل الصغيرة الرأسمالية شكليا
الى صناعة كبرى . اليكم بهذا الصدد مرثية احد رجال حزب
المحافظين :

« في قديم الزمان السعيد ، حين كان يسود عالميا شعاع
اعيش واترك غيري يعيش ، كان كل واحد يكتفي بعمل واحد فقط .
ففي النشاط القطني كان يوجد الحائك والناسج والغسال والصبغ
وكثير من المهن الاخرى المستقلة ، وكان الجميع يعيشون من ارباح
صناعاتهم المختلفة ، ومن الطبيعي ان يكون الجميع مكتفين وسعداء
ولكن بمقدار توسع التجارة شيئا فشيئا ، بدأ الرأسمالي يستولي
على الفروع ، الواحد بعد الآخر ، الى ان اقصى الجميع وقذف بهم
في سوق العمل لكي يتدبروا امر معيشتهم . وهكذا ، بالرغم من
انه ليس ثمة قانون يؤمن للرأسماليين حق ان يكونوا حياكا ، اصحاب
مانيفاكچورات او صباغين ، فان التطسور قد خصهم باحتكار
شامل . . . واصبحوا رجالا يعملون كل شيء ، وبما ان البلاد
تعيش من الصناعة ، فانه يخشى ان يكونوا اسيدا في لا شيء » .

ان النتيجة المادية للانتاج - بالاضافة الى نمو قوى الانتاج
الاجتماعية للعمل - هي ازدياد كتلة المنتوجات وتضاعف وتنوع
فروع وشعب الانتاج ، وبذلك فقط تنمو القيمة التبادلية في نفس
الوقت الذي تنمو فيه دوائر النشاط حيث تتحقق المنتوجات كقيم
تبادلية .

ان ثمة انتاجا للانتاج ، انتاجا كفاية في حد ذاته ، حين
يخضع العمل شكليا لرأس المال ، وحين يصبح الهدف المباشر
للانتاج قائما على انتاج اكثر ما يمكن من فائض القيمة ، وتصبح
القيمة التبادلية للمنتوج الهدف الحاسم .

ولكن هذا المنحى الملازم للعلاقة الرأسمالية لا يتحقق بطريقة
ملائمة ولا يصبح تقنيا ايضا شرطا ضروريا الا حين يكون نمط
الانتاج الرأسمالي الناجز قد نما ، وبمعبر آخر حين يكون قد تطور
خضوع العمل شكليا لرأس المال .

اننا نستطيع هنا الايجاز طالما اننا قد عالجت هذه المسألة مطولا .
ان هذا الانتاج ليس مجمدا بمعوقات مثبتة مسبقا ومحددة
بالحاجات . وهذا ما يميزه عن انماط الانتاج السابقة ، او هذا
اذا اردنا جانبه الايجابي . ولكن طابعه العدائي يفرض على
الانتاج حدودا يسعى دائما الى تخطيها : من هنا كانت الازمات ،
وفائض الانتاج ، الخ . ان ما يشكل طابعه السلبي او العدائي ،
هو كونه يتم بتعارض مع المنتجين وبدون اخذهم بعين الاعتبار ، فهم
ليسوا سوى مجرد وسائل للانتاج ، في حين ان الثروة المادية التي
اصبحت غاية في حد ذاتها تنمو في تناقض مع الانسان وعلى
حسابه . ان انتاجية العمل تعني الحد الاقصى من المنتوجات يحد
ادنى من العمل ، وبمعبر آخر ، سلع ذات الرواج الافضل . ففي
نمط الانتاج الرأسمالي يصبح ذلك قانونا ، بمعزل عن ارادة
الرأسمالي . وهذا القانون يحتم ، في الممارسة ، قانونا آخر :
الحاجات لا تحدد مستوى الانتاج ، ولكن ، بالعكس ، فان كتلة
المنتوجات محددة بالمستوى المطرد النمو الذي يقرره نمط الانتاج .
ولكن هدف هذا الاخير يقوم على ان كل منتوج يجب ان يحتوي
على اكثر ما يمكن من العمل غير المدفوع ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه
الا بالانتاج للانتاج . ويترجم هذا القانون بواقع ان الرأسمالي ،

من جهة ، الذي ينتج على نطاق ضيق يضيف الى المتوجات كمية من العمل تتعدى المعدل الاجتماعي (وهنا يطبق بشكل مناسب قانون القيمة الذي لا ينمو كاملا الا على قاعدة نمط الانتاج الرأسمالي) ، ومن جهة اخرى فان الرأسمالي الفردي يسعى الى خرق هذا القانون او الى تحويله لصالحه محاولا تخفيض قيمة كل سلعة الى ما دون القيمة المحددة اجتماعيا .

ان كل اشكال الانتاج هذه (فائض القيمة النسبية) ، بالاضافة الى كونها تخفض باستمرار الحد الأدنى من رأس المال الضروري للانتاج ، قاسمها المشترك هو في ان الشروط الجماعية لعمل عدة عمال متحدين مباشرة تسمح بتحقيق توفير بالنسبة لشروط الانتاج الذي يتم على نطاق اكثر تواضعا وبواسطة منتجين فرديين مشتتين ، وذلك نظرا لأن فعالية شروط الانتاج الجماعية نسبتها اكبر بكثير بالمقارنة مع تزايد حجمها وقيمتها : اذ ان استعمالها الجماعي والفوري يخفض قيمتها النسبية (فيما يخص المنتج) بنفس القدر الذي يزيد فيه حجمها كقيمة مطلقة .

١٢٣ - السيد والعبد

هيفل

وعي الذات هو بادئ ذي بدء محض وجود للذات ، انه متمثل مع نفسه حصرا وباستبعاد كل آخر . يعتبر الانا جوهره وموضوعه المطلق ، في هذه المباشرة ، في هذه الحالة البسيطة من وجود للذات ، هو فردي . ما هو آخر ازاءه يظهر موضوعا غير جوهري ، مع طابع سلبية . ولكن هذا الآخر هو ايضا وعي ذات ، فرد من الافراد يظهر في تعارض مع فرد آخر . كأفراد ، يظهر كل للآخر على نحو مباشر موضوعات عادية . هن اشكال مستقلة ، وعيات مغمورة غاطسة في كينونة الحياة - بالفعل ، في هذا المستوى الموضوع معين كحياة . هذه الوعيات لم يحقق بعد احدها للآخر سيروية التجريد المطلق التي تقوم على تجاوز كل وجود مباشر والتي تفضي الى الكينونة محض السلبية للوعي المتمثل مع نفسه - بقول آخر ، لم يظهر بعد احدها للآخر محض كائن لذاته ، اي ، هن لم يظهرن وعيات ذات . كل منهن له يقين نفسه ، ولكن ليس له يقين الآخر ، لذا فيقين الذات هذا بعد محروم من حقيقة . بالفعل ، هذا اليقين سيكون حقا فقط اذا كان وجوده الخاص لذاته يظهر كموضوع مستقل ، او ، وهذا نفس الشيء ، اذا كان هذا الموضوع يتظاهر بوصفه يقين نفسه خالصا . ولكن حسب مفهوم الاعتراف ، هذا ليس ممكنا الا في الشكل التالي : ما الآخر هو لكل وعي ، كل وعي هو اياه للآخر ، كل وعي يحقق في نفسه ، وبدوره ،

بفاعليته الخاصة وبفاعلية الآخر ، هذا التجريد الخالص للكينونة للذات .

ولكن ، ان يحضر كمحض تجريد وعي الذات ، هو ان ينكشف محض نفي لشكله الموضوعي ، هو ان ينكشف غير - مرتبط بوجود - ما معين ، بخصوصية ما من خصوصيات الوجود ، - هو ان ينكشف غير - مرتبط بالحياة . السيرورة التي تظهر ذلك تقتضي او تتضمن فاعلية مزدوجة : فاعلية الآخر وفاعلية الذات . بقدر ما الآخر هو الذي يفعل ، كل وعي يسعى الى موت الآخر . ولكن في هذه الفاعلية سلفا حاضرة فاعلية الذات ، - اذ ان السعي الى موت الآخر يفترض ان الساعي يجازف بحياته الخاصة . فعلاقة وعي الذات محددة اذا كما يلي : يمتحن كل منهما ذاته والآخر بصراع مميت . - ليس بإمكانهما تجنب هذا الصراع ، لانهما مضطران الى ان يرفعا الى مستوى الحقيقة يقينهما الذاتي ، يقين وجودهما لذاتيهما ، كل منهما عليه ان يمتحن هذا اليقين في نفسه وفي الآخر . فقط بالمجازفة بحياته ينتزع المرء الحرية ، فقط هكذا نتأكد ان طبيعة وعي الذات ليست الكائن الخالص ، ليست الشكل المباشر لتظاهرة ، ليست انغماره في بحر الحياة . هذا الصراع يدل على انه لا يوجد شيء في الوعي ليس بالنسبة له لحظة فانية ، - انه ليس اذا سوى محض كائن لذاته . الفرد الذي لم يجازف بحياته يمكن بالتأكيد ان يعترف به كشخص ، ولكنه لم يبلغ حقيقة هذا الاعتراف كوعي - ذات مستقل . كذلك ، كل وعي ذات عليه ان يلاحق موت الآخر ، ما دام يجازف فيه بحياته الخاصة ، ما دام الآخر ليست قيمته بالنسبة له بقيمته هو ، جوهر الآخر يظهر بالنسبة له بوصفه آخر ، بوصفه خارجيا ، وعليه ان يتجاوز هذه الخارجية ، الآخر هو وعي يوجد فقط ويؤخذ في المتعدد ، لا يستطيع ان ينظر

الى كينونته الاخرى الا بوصفها محض كائن لذاته ، بوصفها نفيًا مطلقا .

ولكن هذا الامتحان بالموت يلغي في الوقت نفسه الحقيقة التي كان يجب ان تبرز منه وكل يقين بالذات . بالفعل : كما ان الحياة هي التأكيد الطبيعي للوعي ، الاستقلال بلا سلبية مطلقة ، كذلك فالموت هو النفي الطبيعي ، السلب بلا استقلال ، الذي يبقى هكذا محروما من معنى الاعتراف ، من معناه الضروري . اجل ، الموت ولّد اليقين بأن الوعي قد جازفا بحياتهما واحتقراهما في نفسيهما وكل منهما في الآخر ، ولكن هذا اليقين ليس من نصيب الوعيين اللذين خضعا لهذا الصراع . انهما يلغيان وعيهما الموضوع في العنصر الغريب ، عنصر الوجود الطبيعي ، - بتعبير آخر ، يتجاوزان ذاتيهما ويتجاوزان كـ حدين طرفين اقصيين يسعيان الى الوجود لذاتيهما . ولكن بذلك تختفي من لعبة هذا التناوب اللحظة الجوهرية ، الا وهي فعل التفكك الذي حدين طرفين يتصفان بتحديدات متعارضة ، الحد الاوسط ينهار ، يصير وحدة ميتة مفككة الى حدين اقصيين ميتين ، موجودين فقط ، لا متعارضين . هذان الحدان لا يتبادلان اعطاء واخذ ذاتيهما بواسطة الوعي ، بل يحيل كل منهما على الآخر ، كالأشياء ، بـ لا مبالاة . فعلهما هو النفي المجرد ، لا النفي الواعي الذي يتجاوز بكيفية يحفظ معها المتجاوز وهكذا يعيش هو ويستمر بعد التجاوز .

في هذه التجربة وعي الذات يتعلم ان الحياة جوهرية له قدر جوهرية وعي الذات الخالص . وفي وعي الذات المباشر الانساني البسيط موضوع مطلق ، هو مع ذلك لنا (نحن الفلاسفة) او في ذاته النفي المطلق ، وهو يتمتع لحظة جوهرية - باستقلال متين . حل هذه الوحدة البسيطة هو نتيجة التجربة الاولى ، هذه التجربة تضع وعي ذات خالصا ووعيا ليس بشكل خالص لنفسه بل يوجد

ايضا لآخر ، اي هو كوعي موجود ، كوعي في شكل شيء موضوعي (Dingheit) اللحظتان جوهريتان ، بما انهما بادىء بدء غير متساويتين ومتعارضتان وان افكارهما في الوحدة لم يتجل بعد ، لذا فهما موجودتان كشكلين للوعي متعارضين : احدهما مستقل ، طابعه الجوهرى ان يكون لذاته ، الآخر تابع ، طابعه الجوهرى ان يعيش وان يوجد لآخر ، ذلك هو السيد ، وهذا العبد .

السيد هو الوعي الذي هو لنفسه ، ولكن هذا الوعي هو هنا في ما - بعد مفهومه الخالص - انه وعي لذاته موسَّط مع نفسه بوعي آخر ، لا سيما بوعي طبيعته عينها تتضمن انه موحد مع كينونة مستقلة او مع الاشياء الخارجية عموما (Dingheit Ueberhaupt ، الاشياء او الشيئية برمتها) . السيد على علاقة مع هاتين اللحظتين : مع الشيء كشيء ، موضوع الشهوة ، ومع الوعي الذي طابعه الجوهرى هو الشيء الخارجى (Dingheit)

بما ان السيد : (أ) بوصفه مفهوم وعي الذات هو علاقة مباشرة للكائن لذاته ، ولكن (ب) هو بالوقت نفسه وساطة ، بتعبير آخر كائن لذاته ليس لذاته الا بآخر ، فهو على علاقة : (أ) مباشرة مع الاثنين و (ب) بالوساطة مع كل منهما بواسطة الآخر . السيد له مع العبد علاقة موسَّطة بالوجود المستقل ، اذ به بالضبط العبد مربوط ، فهذا الوجود هو السلسلة التي تقيده ، التي لم يستطع الانفraz عنها في الصراع ، هكذا تبين تابعا ، حائزا استقلاله في شيء خارجي (Dingheit) . اما السيد فهو السلطة المسيطرة على هذه

الكينونة الخارجية ، لانه دلال في الصراع على انه يعتبرها محض سلبية ، بما انه يهيمن على هذه الكينونة وبما ان هذه الكينونة تهيمن على العبد ، فالسيد ايضا يهيمن عليه . بهذه الكيفية السيد يفتصب الى الشيء بالوساطة ، بالعبد ، العبد ، بوصفه وعي ذات ، يفتصب الى الشيء ويتجاوزه ، ولكن في الوقت نفسه ، الشيء

بالنسبة له مستقل ، والعبد لا يستطيع ، بنفيه ، التوصل الى حذفه ، انما يشتغله فقط . بالمقابل ، بالنسبة للسيد ، بفضل هذه الوساطة ، تصير العلاقة المباشرة محض نفي الشيء او التمتع : ما لم تنجح فيه الشهوة ، ينجح فيه : يهيمن على الشيء ويرضى في التمتع . الشهوة لم تتوصل الى ذلك بسبب استقلال الشيء ، ولكن السيد وقد وضع العبد بين الشيء وذاته لا يدخل في تماس الا مع الوجه التابع في الشيء ، يتمتع به وحسب ، يترك الوجه المستقل في الشيء للعبد الذي يشتغله .

في هاتين اللحظتين ينال السيد اعترافه من قبل وعي آخر ، اذ ان هذا الوعي ينوضع في لحظاته بوصفه غير جوهرى ، من جهة في واقع شغل الموضوع ومن جهة اخرى في تبيته لوجود معين ، في اي من هاتين الحالتين ، لا يصل الى الهيمنة على الكينونة ولا يتوصل الى النفي المطلق . لدينا اذا هنا هذه اللحظة للاعتراف : الوعي الآخر يتجاوز ذاته ككائن لذاته وهكذا يفعل بنفس الكيفية التي يفعل بها الاول حياته . لدينا كذلك اللحظة الاخرى للاعتراف : هذا الفعل من الثاني هو فعل الاول ذاته ، اذ ان عمل العبد هو بحقيقة الكلام عمل السيد ، السيد ليس له الا الكينونة للذات ، الجوهر ، انه القدرة السلبية الخالصة التسي بالنسبة لها الموضوع لا شيء ، اي انه الفاعلية الجوهرية الخالصة في هذه العلاقة ، في حين ان العبد فاعلية غير خالصة ، لا جوهرية . ولكن الاعتراف الحقيقي لم يبلغ بعد ، تنقص اللحظة التي فيها يعمل السيد ازاء ذاته ما يعمل ازاء الآخر ويعمل العبد ازاء الآخر ما يعمل ازاء ذاته . هكذا لدينا اعتراف من طرف واحد ، احادي الجانب ، غير متساو .

في كل ذلك ، الوعي اللاجوهرى هو ، للسيد ، الموضوع الذي

يؤلف حقيقة يقين ذاته . ولكن من الواضح ان هذا الموضوع لا يتفق مع مفهومه ، ان هذا الذي فيه السيد تحقق صار له شيئاً أخسر تماماً غير الوعي المستقل . ما يوجد بالنسبة له ليس وعياً مستقلاً ، بل وعي تابع ، ليس اذا متيقنا من الكائن لذاته كحقيقة ، حقيقته هي بالاحرى الوعي اللاجوهري والفاعلية اللاجوهريه لهذا الوعي . حقيقة الوعي المستقل هي اذا الوعي العبد . اجل تظهر اولا خارج نفسها ، لا بوصفها حقيقة وعي الذات . ولكن كما ان الهيمنة اظهرت ان طبيعتها العميقة هي عكس ما تريد ان تكون ، كذلك فالعبودية ما ان تكون محققة حتى تصير عكس ما هي مباشرة : بوصفها وعياً مكبوها في نفسه ، ستدخل نفسها وستتحول الى استقلال حقيقي .

لقد رأينا ما العبودية بالنسبة الى الهيمنة . ولكن العبودية هي في مستوى وعي الذات وينبغي الان اعتبارها في لذاتها . اولا بأول ، للعبودية ، السيد هو الجوهري ، اذا حقيقتها هي الوعي المستقل الذي يوجد لذاته : ولكن للعبودية ، هذه الحقيقة ليست بعد مقبولة كحقيقة محابثة للعبودية . مع ان العبودية ، بالفعل ، تحوي في نفسها هذه الحقيقة ، حقيقة السلبية الخالصة والكائن لذاته : فقد امتحنتها في نفسها . بالفعل ، هذا الوعي لم يكن في القلق بسبب شيء او آخر ، في آن او آخر ، بل بسبب كل كينونته ، لقد احس الخوف من الموت ، هذا السيد المطلق . في هذا القلق ، الوعي انحل داخليا ، ارتجف حتى اعماقه ، كل عنصر ثابت فيه زعزع . هذا الانقلاب العام الخالص ، هذا الحل المطلق لكل استقرار هو بالضبط محض طبيعة الوعي في ذاته ، السلبية المطلقة ، الكائن لذاته الخالص ، الذي يوجد هكذا ملفوفا في الوعي العبد ، وهذه اللحظة ، لحظة الكائن لذاته الخالص هي هنا مرهنة ، ان في السيد هي تجاه الوعي كموضوع . فضلا عن ذلك ، الوعي العبد ليس هذا التدوير الكلي بطريقة مجردة فقط ، يحققه راهنيا

في الخدمة ، ان يخدم ، يتجاوز في كل وجه خاص تبعيته حيال الوجود الطبيعي ويلغيها بشغله .

ولكن شعور القوة المطلقة - المأخوذة تجريديا وايضا في شكل الخدمة الخاص - ليس تذويبا الا بشكل ضمني (an-sich بداته ، في ذاته) ، ورغم ان الخوف من السيد هو رأس الحكمة ، فالوعي ليس فيه كائنا - لذاته لنفسه (لا يعتبر نفسه فيه كائنا لذاته) . بالشغل يلتحق بنفسه . في اللحظة التي في وعي السيد توافق الشهوة ، كان وجه العلاقة اللاجوهريه مع الموضوع يبدو واقعا على الوعي العبد ، ان في هذه العلاقة يحافظ الشيء على استقلاله . الشهوة احتفظت لذاتها بالنفي السلبي للموضوع وبذلك شعور الذات الخالص من كل خليط . ولكن بالضبط لذلك ليس الرضى سوى حالة تذهب متلاشية (Verschwinden) لانه محروم من الوجه الموضوعي او من البقاء (Bestehen) . بالمقابل ، المشغل شهوة ممسكة ، زوال موقف ، - بتعبير آخر ، المشغل يشكل (Bildet) الموضوع . العلاقة السلبية نحو الموضوع تصير شكله ، تصير ذات دوام ، بالضبط لان الموضوع بالنسبة للشغل ذو استقلال . هذا الحد الاوسط السلبي ، هذه الفاعلية المشكّلة هي في الوقت نفسه وجود خاص ، محض كينونة - لذاته للوعي الذي يدخل الان في عنصر الرسوخ والدوام ويتخرج في شغله . بذلك يتوصل الوعي الشغل الى مسك (Anschauung رؤية الوجود المستقل بوصفه نفسه .

في فعل تشكيل الموضوع ، الوعي العبد يبلغ وعي وجوده ككائن لذاته ، ولكن ليس له فقط هذا المعنى الايجابي ، هذا الفعل يشمل ايضا معنى سلبيا ازاء لحظته الاولى ، الخوف . ان في فعل تشكيل الموضوع ، سلبيته الخاصة ، كينونته لذاته ، تصير لهذا الوعي موضوعا فقط لانها تتجاوز الشكل الموجود الذي

يعارضها . والحال ، ان هذا العنصر السلبي الموضوعي هو بالضبط الجوهر الغريب الذي امامه كان قد ارتجف . الان ، يدمر هذا العنصر السلبي الغريب ، يؤكد ذاته كسلبي في عنصر الرسوخ والدوام وهكذا يصير لنفسه كائنًا لذاته . في السيد ، العبد امامه الكائن - لذاته كآخر ، كخارجي ، في الخوف ، هذه الكينونة لذاتها هي في العبد نفسه ، في فعل تشكيل الموضوع ، العبد اخيرا يتوصل الى اعتبار الـ لذاته طابعه الخاص ، يتوصل الى وعي وجوده في ولذاته . من جراء ان الوعي المستعبد يخرج الشكل ، لا يصير شيئًا آخر غير نفسه ، اذ بالضبط هذا الشكل هو محض كينونته - لذاته ، التي فيه تصل الى حقيقتها . هكذا ، بالضبط في الشغل حيث كان يبدو لا يوجد سوى روح آخر يعود يصير العبد روحه هو الخاص (eigner - sinn) باكتشافه نفسه ثانية . -

لهذا التفكير ، اللحظتان الاثنتان : خوف وخدمة بوجه عام من جهة ، وفاعلية تشكيل من جهة اخرى ، ضروريتان ، - وفي الوقت نفسه الاثنتان يجب ان توجدا بكيفية كلية . بدون انضباط الخدمة والطاعة ، يبقى الخوف شكليا ولا يمتد على كل واقع الوجود . بدون الفاعلية التي تشكل الاشياء ، الخوف يبقى داخليا واخرس ، والوعي لا يصير موضوعا له . اذا كان الوعي يشكل - يحول الاشياء في غياب الخوف المطلق الاول ، فهو ليس سوى « روح خاص » باطل مغرور ، اذ ان شكله او سلبيته ليست سلبية في ذاتها ، وفاعليته المشكلة لا تستطيع اعطاءه وعي نفسه كواقيع جوهرية . اذا لم يقاس الخوف المطلق بل قلنا صغيرا فقط ، الجوهر السلبي ظل خارجيا بالنسبة له ، ماهيته لم تنصب ولم تلوث في عمقها بهذا الجوهر . بما ان كل محتوى وعيه الطبيعي لم يززع ، فهو لا يزال ملكا في ذاته لوجود معين ، « الروح الخاص » (der eigene Sinn) نزوة عسفية - Eigen sinn) - الروح الذاتي روح من ذاته ، « على كيفه » - ،

(قر ، صص ١٤٣ الى ١٥٠)

- G. W. Hegel - La phénoménologie de l'esprit. - ١٤
 Jean Hyppolite - Genèse et structure de la
 phénoménologie de l'esprit de Hegel . - ١٥
 ١٦ - الدكتور محمد البهي - الفكر الاسلامي الحديث وصلته
 بالاستعمار الغربي .
 ١٧ - انور الجندي - يقظة الفكر العربي : حركة اليقظة فسي
 مواجهة التغريب .
 ١٨ - زين نور الدين زين - نشوء القومية العربية .
 F. Nietzsche - par delà bien et mal - ١٩
 F. Nietzsche - Généalogie de la Morale . - ٢٠
 Gilles Deleuze - Nietzsche et la philosophie - ٢١
 Martin Hiedegger - Nietzsche. - ٢٢
 ٢٣ - عبد الرحمن بدوي - نيتشه .
 Max Scheler - L'homme du ressentiment. - ٢٤
 ٢٥ - مهدي عامل - أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات
 العربية ؟
 ٢٦ - الدكتور طيب تيزيني - من التراث الى الثورة : حول نظرية
 مقترحة في التراث العربي .
 ٢٧ - ز. ل. ليفين - الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في
 لبنان وسوريا ومصر .
 ٢٨ - الدكتور عبد الله حنا - الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان
 ١٩٢٠ - ١٩٤٥ .
 ٢٩ - كارل ماركس - السيطرة البريطانية في الهند .
 Louis althusser - Lénine et la philosophie. - ٣٠
 Louis althusser - Pour Marx . - ٣١
 Jacques Rancière - La leçon d'althusser . - ٣٢

المراجع

- ١ - فرانز فانون - معذبو الارض .
 ٢ - Michel Foucault - L'archéologie du savoir
 ٣ - ابو الفتح الشهرستاني - الملل والنمل .
 ٤ - الشيخ عبد الرحمن الجبرتي - تاريخ عجائب الآثار في
 التراجم والخبار .
 ٥ - كتاب تاريخ الامير حيدر احمد الشهابي .
 ٦ - F. Engels - Dialectique de la nature.
 ٧ - Ernest Renan - Averrois et l'avéroisme.
 ٨ - علي المحافظة - الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر
 النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤ .
 ٩ -
 Abdallah Laroui - L'idéologie arabe contemporaine
 ١٠ - رثيف خوري - الفكر العربي الحديث : اثر الثورة الفرنسية
 في توجيهه السياسي والاجتماعي .
 ١١ - الدكتور غالي شكري - النهضة والسقوط في الفكر
 المصري الحديث .
 ١٢ - البرت حوراني - الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ -
 ١٩٣٩ .
 ١٣ - جبران مسعود - لبنان والنهضة العربية الحديثة .

Dominique Chevalier - La Société du Mont-Liban	- ٥٣
Colonel Lamouche - Histoire de la Turquie .	- ٥٤
Nahoum Weissmann - Les Janissaires .	- ٥٥
عبد العزيز محمد عوض - الادارة العثمانية في ولاية سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤ .	- ٥٦
٥٧ - ساطع الحصري - البلاد العربية والبلاد العثمانية .	
٥٨ - نيقولومكيا فللي - الامير .	
٥٩ - القاضي ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم - كتاب الخراج .	
٦٠ - هاملتون جب زهارولد بروان - المجتمع الاسلامي والغرب .	
kamuran Bekir Harputlu - La Turquie dans l'impasse .	- ٦١
Sencer Divitcioglu - Modèle économique de la société ottomane (Les XIVe et XVe siècles)	- ٦٢
٦٣ - الدكتور عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي .	

Mahmoud Hussein - La lutte de classes en Egypte 1945 - 1970 .	- ٢٢
Maxime Rodinson - Marxisme et monde	- ٢٤
Mahmoud Hussein - Les arabes au présent . musulman .	- ٢٥
Waddah Charara - Le discours arabe sur l'histoire .	- ٢٦
Gramsci dans le texte.	- ٢٧
Destutt de Tracy - éléments d'idéologie.	- ٢٨
Yves Duroux - L'analyse de la superstructure	- ٢٩
Louis althusser - Idéologie et appareils idéologiques d'Etat.	- ٤٠
Alain Badiou - De l'idéologie .	- ٤١
F. Engels - La Guerre des paysans en Allemagne	- ٤٢
٤٣ - ابن خلدون - المقدمة .	
Adriano Sofri - Quelle avant - Garde ? Quelle organisation ?	- ٤٤
٤٥ - كارل ماركس - مدخل لنقد الاقتصاد السياسي .	
٤٦ - كارل ماركس - Grundrisse	
٤٧ - كارل ماركس - رأس المال .	
٤٨ - كارل ماركس - فصل غير منشور من رأس المال .	
٤٩ - روزا لوكسمبورغ - تراكم رأس المال .	
٥٠ - W. Kellner - L'Empire ottoman, étude géographique et statistique .	
٥١ - Jean - Paul Roux - La Turquie -	
k. Marx - œuvres politiques T3 - Question d'Orient -	- ٥٢

الفصل الرابع

- ٧٥ المفلوب او في الممانعة .
٧٦ الماركسيات ومفهوم الايديولوجيا .
٨١ - النظرية اللتوسيرية في الايديولوجيا .
٨٤ في البدء كانت الممانعة او الممانعة سر الغلبة .
٩٠ تحول الممانعة الى مغالبة أستلهاهم القديم في بناء الجديد .

الفصل الخامس

- ١٠١ الغالب او في التسلط
١٠٨ ١ - التسلط الشكلي لرأس المال وفائض القيمة المطلقة .
١٠٩ ٢ - التسلط الفعلي لرأس المال وفائض القيمة النسبية .

الفصل السادس

- ١٢٠ العثملي او في المسألة التاريخية .
١٢٥ ١ - المستوى الايديولوجي الديني : شيخ الاسلام .
١٢٦ ٢ - المستوى العسكري : الانكشاري .
١٢٩ ٣ - المستوى السياسي الإداري - السلطان :
١٣٥ ٤ - المستوى الاقتصادي .
الملاحق
١٤١ - القوميات في تركيا .
٢٠٥

الفهرس

الصفحة

مدخل

- ١ - مسألة سياسية . ٥
٢ - مسألة نظرية . ٦

الفصل الاول

- المستشرق او حق التسمية . ١٢
- هيفل او جدلية التكرار ورد الفعل . ٢٠

الفصل الثاني

- نيتشه أو المثقف الاسلامي . ٣٢
- الفعل مقابل جدلية رد الفعل . ٤٢

الفصل الثالث

- المثقف الماركسي : فكر الانتاج وانتاج الفكر .
- التصنيف الاقتصادي . ٥٠
- التصنيف اللتوسيري . ٥٧

١٥٢

- سياسة نابليون في المسألة التركية .

١٥٦

- نقطة الخلاف الحقيقية في تركيا .

١٦٣

- نتائج سلطنة الانتاج المباشرة

١٩١

- السيد والعبد .

٢٠٠

- المراجع :

كتب صدرت عن دار العداثة

- ١ - نحو سوسولوجيا للثقافة الشعبية ، د . خليل احمد خليل .
- ٢ - اصول الاسماعيليه والفاطميه والقرمطيه ، برنارد لويس -
ترجمة حكمت تلحوق .
- ٣ - تاريخ اللغة العربية، جرجي زيدان - تقديم عصام نور الدين .
- ٤ - الطائفية في لبنان ، حاضرها وجذورها التاريخية
والاجتماعية ، د . فؤاد شاهين .
- ٥ - مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي ، د . سهيل القش .
- ٦ - المغرب العربي الحديث ، سمير امين ، ترجمة كميل داغر .
- ٧ - الدولة الاموية والمعارضة ، د . ابراهيم بيضون .
- ٨ - المؤتمر العربي الاول ، ١٩١٣ ، نصوصه والوثائق الفرنسية
المتعلقة به ، مراجعة وتقديم د . وجيه كوثراني .
- ٩ - الفلسفة الاسلامية واللاهوت ، مونتغمري واط ، ترجمة د .
رضوان السيد .
- ١٠ - تطور الوعي في نماذج قصصية فلسطينية ، امل زين الدين
وجوزف ياسيل .
- ١١ - المرأة العربية عبر التاريخ ، علي عثمان « توزيع » .
- ١٢ - محاورات في الدين الطبيعي ، - هيوم - تقديم د . فيصل
عباس .
- ١٣ - ثورة في افغانستان - فريد هاليداي - ترجمة وتقديم
د . سامي الجندى .

صح الكتاب :

الأستاذ فضل الله ميّري